نظرات
في التصوف الإسلامي

دكتور

عبد الحميد عبد المنعم مدكور

أستاذ بقسم الفلسفة الإسلامية

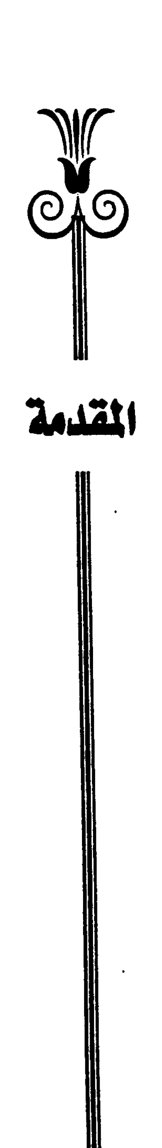
بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة

الناشر دار الهانى

١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م



[سورة العنكبوت ٦٩]



المقدمة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، ومن اتبع هداه إلى يوم الدين.

وبعد: فإن التصوف يمثل نزعة إنسانية، ظهرت -على نحو من الأنحاء- في كل الحضارات البشرية، وقد أفصحت فيه الروح الإنسانية -بصور كثيرة متنوعة- عن أشواقها العميقة إلى السمو والتطهر، والاستعلاء على كثافة المادة، ومطالب الجسد، وتطلعت -بجهد عظيم- إلى تحقيق أقصى درجات الكمال.

ويستطيع الدارسون للتصوف المقارن أن يضعوا أيديهم على بعض القضايا المتشابهة، أو المسائل المشتركة، التي لا يكاد يخلو منها نظام صوفي، ولكنهم يستطيعون -كذلك- أن يتلمسوا بعض الخصائص والقسمات المتميزة، بسبب ما يحيط بالتصوف من مؤثرات تتعلق بمصادر التوجيه الروحي أو بظروف الواقع الاجتماعي، أو تتصل بما أودعه الله -تعالى- في النفس الإنسانية من مواهب وملكات، تتفرد بها عن سواها، وهو ما عبَّر عنه بعض شيوخ التصوف من المسلمين بقولهم: إن الطريق إلى الله تعالى بعدد النجوم أو بعدد نفوس السالكين.

● ويمكن الإشارة – في مفتتح هذه الدراسة- إلى ملاحظة نحسب أنها ذات أهمية بالغة، وأن إغفالها أو تجاهلها يؤدي إلى قصور منهجي وأخطاء علمية، وتتعلق هذه الملاحظة بتوجيه النظر إلى أن هذا التصوف الذي ظهر في المجتمع الإسلامي ذو تاريخ طويل يزيد على ألف عام، وأن انتشاره المكاني كان ممتدًا، بامتداد الرقعة الإسلامية التي ارتفعت فوقها راية

الإسلام، وقد كان ظهور التصوف وانتشاره في مجتمعات ذات ثقافات قديمة متنوعة، وموروثات حضارية مختلفة، ولم يكن غريبًا أن يتأثر التصوف -في بعض جوانبه- بهذه الروافد المتعددة التي ألقت ببعض ظلالها على ما خاضه الصوفية من تجارب روحية، وما أثمره التصوف من نظم وتقاليد ورسوم، وما انتهوا إليه من أفكار ونظريات ومذاهب واتجاهات.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فإن من الخطأ المنهجي أن تخضع هذه الظاهرة الممتدة في الزمان والمكان للتفسير بعامل واحد ترجع إليه في نشأتها وتطورها؛ لأن هذا النوع من التفسير لا يتفق مع طبيعة الظواهر الاجتماعية والنفسية المركبة، التي تحتاج ممن يدرسها إلى الغوص العميق والفحص الدقيق لمعرفة الأسباب والعوامل التي أثرت فيها، على نحو يتطلب المنهج العلمي الصحيح.

وعلى من يتصدى لدراسة مثل هذه الظاهرة أن ينظر إليها نظرة شاملة مستوعبة تتناولها في جوانبها المختلفة، دون إغفال متعمد لبعض عناصرها، مع التسليم بما تؤدي إليه الدراسة من نتائج، حتى ولو كانت مخالفة لما وضعه الباحث من فروض وتفسيرات.

على أن الباحث مطالَبٌ -كذلك- بمراعاة ما يتطلبه المنهج العلمي من أمانة وصدق وحذر، واجتناب للتسرع في إطلاق الأحكام، أو في تعميم النتائج التي لا تساعد الدراسة على تعميمها. وبهذا تكون هذه الأحكام أقرب إلى الحقيقة، وأدنى إلى الإنصاف، وأبعد عن الهوى، وأدعى إلى القبول.

● وإذا كان ذلك كله مطلوبًا في البحث العلمي بصفة عامة، فإن البحث في مجال التصوف خاصة يتطلب أمرًا زائدًا على ما سبق، وهو أن يكون لدى الباحث فيه قدر مناسب من التصور الإجمالي للتجربة الصوفية، وعناصرها الجوهرية، وما تحدثه من تأثير فيمن يقوم بها، وهو تأثير عميق

في نمط الحياة التي يحياها، وفي منظومة القيم التي يتبناها، وفي الغايات التي يسعى إلى تحقيقها، وفي لغة التعبير التي يعبر بها عن مضمون تجربته، ولو لم يتيسر للباحث مثل هذا القدر من التصور للتجربة الصوفية والتصديق بإمكان وقوعها، وجدارة ما يتوصل إليه أصحابها بأن يكون موضع الفحص والتأمل والتقويم، إذا لم يتيسر ذلك فإن التصوف سيبدو -حينئذ- كما لو كان خروجًا عن حدود العقل، أو نوعًا من المرض النفسي، أو العصبي، أو وقوعًا في أسر الأوهام.

إن هذا الموقف يعد رفضًا من حيث المبدأ للتجربة، إن صح التعبير، وهو يعني إلغاء متعمدًا لما يمكن أن تصل إليه بعض التجارب الصوفية من حكمة إنسانية عليا، وأشواق ومشاعر إنسانية متفردة، على نحو ما نجده في تاريخ كبار الصوفية، الذين ظهروا في نظم صوفية مختلفة.

وليس معنى ذلك أن يُفتح المجال -دون قيود أو حدود- ليقول من شاء ما شاء، بل إن هذا التفهم للموقف الصوفي، والتسليم بإمكان وقوعه ينبغي أن يكون مصحوبًا بموقف نقدي لما يقوله أصحاب هذه التجارب، وليس شرطًا -إذن- أن يكون الدارسون للتصوف أصحاب تجارب صوفية، كما أنه ليس من الواقعية والعلم في شيء أن يُسلّموا بكل ما يقال، بل إن الموقف الصحيح كما يقول برترند رسل هو أن علينا في دراستنا لأي فيلسوف "ألا نُجلّه ولا نحتقره، بل نبدي نحوه -في البداية- نوعًا من التعاطف المشروط، حتى يكون من الممكن أن نعرف ما الذي نشعر به عندما نؤمن بنظرياته، وعندئذ -فقط- نقوم بإحياء الموقف النقدي"[1].

وإذا كان هذا هو المرجوّ عند دراسة الفلسفة، فإن الحاجة إليه تكون

(١) ولترستيس: التصوف والفلسفة، ترجمة وتعليق د/ إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي ١٩٩٧/ ص٣٧.

أكثر عندما يتعلق الأمر بالتصوف؛ لأن التصوف ذوق ووجدان، وهو ثمرة تجربة ومعايشة ومعاناة، وقد أفصح الصوفية من قديم عن أن التصوف ليس نظرًا ولا تأملاً، بل مزيج من علم وعمل، وقالوا: من ذاق عرف، ولكن العارفين به قليلون؛ لأنهم -في منطق الصوفية- عاجزون عن خوض غمراته ومقاساة أهواله، وفي ذلك يقول أبو نصر السراج الطوسي (٣٧٨هـ): "وقلّ من تراه يشتغل بهذا العلم ... لأن هذا علم الخصوص، [وهو] ممزوج بالمرارة والغُصَص، ومساعُة يضعف الركبتين، ويحزن القلب، ويدمع العين ... فكيف استعماله ومباشرته، وذوقه ومنازلته، وليس للنفس في منازلته حظ؛ لأنه منوط بإماتة النفوس، وفقد النفوس، وفقد الحسوس ومجانبة المراد"(١).

● وعلى الرغم من صعوبات خوض التجربة الصوفية فسيظل الشعور قائمًا بالحاجة إليها، وبالرغبة في استكشاف معالمها، والتعرف على وقائعها، والتأمل في نتائجها؛ لأنها تلمس أعماق النفس، وتخاطب وجدانها وتحرك مشاعرها، وتؤثر فيها، وهي تتفوق -في ذلك- على ما سواها من مجالات المعرفة الأخرى، كما يقول الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (١٩٤١م): "فمن الممكن أن يظل سواد الناس جاهلاً بالرياضيات مثلاً، على إجلاله عبقرية ديكارت أو نيوتن، أما الذين ينحنون أمام الكلام الصوفي عن بُعْد؛ لأنهم سمعوا في أعماقهم صداه الخافت، فإنهم لا يظلون غير مبالين بما يدعو إليه، وإذا كانت لهم عقائدهم التي لا يريدون التخلي عنها وَجَدْتَهُم يقنعون بتحويرها، وبهذا يحورونها فعلاً: تبقى العناصر كما هي، ولكنها تنجذب بما يشبه المغناطيس" (٢). أو كما يقول ستيس: "المتصوف عندما يتحدث فإن شيئًا

---

(١) اللمع، تحقيق شيخنا د/ عبد الحليم محمود، والأستاذ طه سرور، دار الكتب الحديثة، مصر ١٩٦٠ ص٣٣.

(٢) هنري برجسون: منبعا الأخلاق والدين، ترجمة د/ سامي الدروبي، ود/ عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١ ص٢٣١.

في أقواله يدق الأجراس في أعماق مستمعيه، فيظهر ما لديهم من تعاطف ورقة في الشعور" [1].

ومن أجل هذا ظلت العناية بالتصوف ودراسته قائمة وملحّة، على الرغم من الانتقادات الكثيرة التي يمكن توجيهها إليه، حتى إن بعض الفلاسفة الذين يغلب الطابع المادي على فلسفتهم -مثل برتراند رسل- لا يرون بأساً في دراسته، بل يدعون إلى المصالحة والتكامل بينه وبين العلم، وفي ذلك يقول: لقد شعر عظماء الرجال من الفلاسفة بالحاجة إلى العلم والفلسفة معًا، ثم يضيف: إن وحدة المتصوف مع رجل العلم تشكل أعلى مكانة مرموقة، فيما أعتقد، يمكن إنجازها في عالم الفكر، وعلى الباحثين -إذن- أن يبحثوا عن تأثيره في أفكار الفلاسفة [2].

وهكذا يجد التصوف -بصفة عامة- مكانًا له وسط الرياح العاتية التي تواجهه على أيدي الفلاسفة العقليين، والتجريبيين، وبعض علماء الاجتماع والنفس، وبعض علماء الدين.

• ويصدق ذلك - بدرجة أكبر - على التصوف عند المسلمين؛ فهو علم من علوم الثقافة الإسلامية، لا يمكن إلغاؤه من على خريطتها على الرغم من الاعتراضات والانتقادات التي توجَّه إليه. وقد ظهر في رحابه علماء أفذاذ كان لهم تأثيرهم في السلوك والثقافة والحياة الإسلامية، ويكفي أن نذكر من بينهم أسماء المحاسبي وذي النون المصري وأبي يزيد البسطامي وسهل التستري والجنيد وأبي طالب المكي وعشرات بل مئات غيرهم. وقد أسهم هؤلاء بنصيب موفور في مجالات الأخلاق والتربية وعلم النفس، بل إن

(١) التصوف والفلسفة: ٣٦.

(٢) التصوف والمنطق ومقالات أخرى ص١، ٤، ١٢ نقلا عن ستيس: التصوف والفلسفة ص٢٧.

نطاق تأثيرهم قد امتد إلى المفكرين في علوم أخرى كالفقه والفلسفة وعلم الكلام، لا سيما علم الكلام الأشعري، ويكفي أن نتذكر أسماء الهروي الأنصاري ومحيي الدين النووي، وابن تيمية وابن القيم، ثم الفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وابن طفيل، ولنا أن نتذكر -كذلك- فخر الدين الرازي ومتأخري الأشاعرة كما يظهر في السنوسية الكبرى، والخريدة للشيخ أحمد الدردير، وجوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم اللقاني، والشروح التي قامت عليها؛ حيث يتكامل المذهب الاعتقادي الكلامي والمذهب السلوكي الصوفي دون تعارض أو نفور.

ثم إن التصوف هو أكثر العلوم اتصالا بالحياة الاجتماعية الإسلامية، وقد ظهر ذلك واضحًا بتأثير الغزالي (٥٠٥) بل بتأثير الذين مهدوا له من الصوفية الكبار كالقشيري، ثم انتشر ذلك التأثير بانتشار الطرق الصوفية الكبرى التي ظهرت في القرنين السادس والسابع الهجريين ثم فيما تلاهما، ومن أشهرها: القادرية والرفاعية والأحمدية والشاذلية والدسوقية البرهامية والنقشبندية وأمثالها. وأتباع هذه الطرق يعدُّون بالملايين على امتداد العالم الإسلامي؛ بل إن بعضها قد وجد طريقه إلى أوربا وغيرها من القارات، ولا يزال لبعضها القدرة على جذب كثير من غير المسلمين إلى الإسلام، كما كان شأن بعض هذه الطرق قديمًا، حين كان علماؤها ورجالها سببًا في الهداية إلى الإسلام في إفريقيا وآسيا [1].

ولا يجادل منصف في أن التصوف قد كان مجالا للكثير من النقد، لبعض رجاله، وبعض الأفكار والنظريات التي أعلنوها، فهذا متوقع؛ بل واقع، وقد أشرنا من قبل إلى ما للتصوف من امتداد زماني ومكاني، وما فيه من تنوع واختلاف. وفي كل قطيع شياهه السود، كما يقال. وعلى من

---

(١) انظر مثلا: الدعوة إلى الإسلام لتوماس أرنولد في مواطن متفرقة.

يتصدى لدراسته أن يميز الطيب من الخبيث، وأن يفرّق فيه بين ما يمكن وصفه بأنه إيجابي وما يوصف بأنه سلبي، إذا صح التعبير، وأن يركز في مجال التربية والأخلاق على ما هو إيجابي، وأن يتسع نطاق المعرفة بالأمرين جميعًا للانتفاع بما هو صالح منهما، مع استحضار فضائل الأمانة والإنصاف والموضوعية في الدرس والعرض والتقويم، والبحث عن الحقيقة التي ينبغي أن يكون لها التقديم ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ للهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة: ٨].

وبعد: فهذه وقفات يسيرة مع التصوف، حاولنا فيها التعريف به، من حيث المضمون والنشأة والمصادر، مع الإشارة إلى موقف المستشرقين والمسلمين منه، وقد اتصل بذلك شيء من الحديث عن الطريق الصوفي، والحياة الروحية، وما يمكن أن يكون لها من تأثير في الأخلاق والولاية والمعرفة، وقد جاءت تحت عنوان: نظرات في التصوف الإسلامي، لتكون أشبه بمدخل أو تمهيد لدراسة التصوف الذي ظهر عند المسلمين، وليكون عنوانها دالاً -في وضوح- على شعور كاتب هذه الصفحات بما فيها من قصور، ولتؤكد على حاجة التصوف إلى مزيد من الجهود التي بدأت على يد الأجيال السابقة، والتي ما تزال تتوالى على أيدي الباحثين.

والله أسألُ أن يعلمنا ما ينفعنا، وأن ينفعنا بما علمنا، وأن يزيدنا علمًا وهدًى، إنه سميع قريب مجيب، وهو حسبنا ونعم الوكيل، والحمد لله رب العالمين.

عبد الحميد عبد المنعم مذكور





المبحث الأول

التعريف

المبحث الأول

التعريف

أولا: الصوفية:

جرت عادة الباحثين في التصوف أن يتوقفوا – في مستهلّ دراستهم له- ليلقوا بعض الضوء على مدلول هذه الكلمة، وليبحثوا عن سر تسمية الصوفية بهذه التسمية، وليس ذلك مجرد إشباع للفضول، أو نوعًا من الاشتغال بأمر لا أهمية له؛ بل إن ذلك -كما دمنا في مرحلة الدراسة والتعرف- يأتي متوافقًا مع تقليد كان معمولاً به لدى علمائنا القدامى [1]، الذين كانوا يبدءون حديثهم عن العلم بتعريفه، وبيان ثمرته، وتحديد واضعيه، وبيان علاقته بالعلوم الأخرى. ويتضح ذلك في تعريفهم لعلوم الفقه والكلام والحديث وغيرها.

ثم إن ذلك يأتي موافقًا لحاجة منهجية، ذلك أن الاصطلاح للشيء "مما يدل على معناه، ويُشْعر بحقيقته، ويناسب موضوعه، ويعين مدلوله، من غير لبس ... واسم التصوف من ذلك؛ لأنه عربيٌّ مفهوم ... بل اشتقاقه مُشْعر بمعناه" [2].

١- وقد انشغل الصوفية -قبل غيرهم- بهذه المسألة، وذهبوا يتلمّسون المعاني والأسباب التي يمكن أن تكون ملحوظة في هذه التسمية.

وقد كان أبو نصر السراج الطوسي (ت ٣٧٨هـ) من أقدم الصوفية الذين بذلوا جهدهم لبيان تلك المعاني والأسباب.

---

(١) انظر: د/ حسن الشافعي: فصول في التصوف، مكتب القاهرة للآلات الكاتبة ١٩٩١ ص٢١.

(٢) الشيخ أحمد زرُّوق: قواعد التصوف، تصحيح محمد زهري النجار، مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت ص٥.

وقد ذهب الطوسي إلى أن أرفع الناس مكانة، وأعلاهم درجةً هم أولو العلم، وهم أولى الناس بأن يوصفوا بأنهم ورثة الأنبياء، عليهم السلام، وبأنهم المتبعون لمنهج الصحابة، رضوان الله عليهم، السالكون لطريق أولياء الله من المتقين والصالحين.

وينقسم هؤلاء – عنده– إلى ثلاثة أصناف؛ هم: أصحاب الحديث، والفقه، والصوفية. وقد نُسِب أصحاب الحديث والفقه إلى العلوم التي يدرسونها، فقيل في وصفهم: المحدِّثون والفقهاء، أما الصوفية فإنهم لم ينسبوا إلى حالٍ معين، ولا خلق خاص، ولا علم محدَّد. ويرجع ذلك –في رأيه– إلى أن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون علم، ولم يتصفوا بحال من الأحوال، دون حال، ولم يتخلقوا بخلق من الأخلاق، دون خلق، بل إنهم اتفقوا مع هؤلاء العلماء من المحدِّثين والفقهاء في علومهم، وتخلقوا بالصالح من أخلاقهم، ثم ارتقوا من بعد ذلك إلى "درجات عالية، وتعلقوا بأحوال شريفة، ومنازل رفيعة من أنواع العبادات، وحقائق الطاعات، والأخلاق الجميلة، ولهم في معاني ذلك تخصيص لغيرهم من العلماء والفقهاء وأصحاب الحديث" [1].

وهم – إذن– كما يقول: "معدن جميع العلوم، ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال، مستجلبين للزيادة، فلما كانوا في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسمًا دون اسم ... فلما لم يكن ذلك نسبتهم إلى ظاهر اللبسة ... فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسمًا مجملا عامًّا، مخبرًا عن جميع العلوم والأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة" [2].

---

(١) الطوسي: اللمع، انظر ص٢٢ ثم ص٢٨ وما بعدها.

(٢) السابق: ٤٠، ٤١، وقال: إن النسبة إلى ظاهر اللبسة قد وقع من قبل في وصف الحواريين من أصحاب عيسى (عليه السلام). انظر ص٤١.

وقد ارتضى الصوفية هذه النسبة إلى الزي والملبس؛ لأن ارتداء الصوف كان دأب الأنبياء، وشعار الأولياء والأصفياء، ولباس أهل الزهد والتقشف والتواضع والإقبال على الله تعالى، ولهذا لم يروا حَرَجًا ولا بأسًا في إطلاق هذا اللفظ عليهم؛ تشبُّهًا بأهل الفضل والتقوى، وتميزًا به عن أهل الرغبة في الدنيا، وأصحاب الجاه والنعيم فيها [1].

● وقد تنبه الطوسي إلى ما يمكن أن يثار من اعتراضات تتعلق بهذه الصفة المستحدثة، التي لم تطلق من قبل على أهل العصور التي يعترف المسلمون بفضل أصحابها من الصحابة والتابعين، ومن تبعهم بإحسان. وقد أجاب على هذه الاعتراضات بأن وصف الصحبة للرسول صلى الله عليه وسلم هو أشرف الأوصاف، التي يمكن أن يوصف بها الصحابة، فلا ينبغي أن يتقدم عليه وَصْف، مهما كان. ولذلك غلب وصف الصحبة على كل وصف كان يمكن أن يطلق على هؤلاء الصحابة، كوصف الزهَّاد، أو العُبَّاد، أو المتوكلين، أو الفقراء، أو الراضين. ولم يكن غريبًا أن يكون وصفهم بالصحبة للرسول صلى الله عليه وسلم مقدَّمًا على وصفهم بالصوفية، مع أنه كان منهم من يلبس الصوف ويعرف به [2]، وذكر الحسن البصري (١١٠هـ) ذلك فقال: "لقد أدركت سبعين بدريًّا، ما كان لباسهم إلا الصوف" [3].

●● ويمكن القول بأن هذا التفسير الذي ذكره السراج، من أن الصوفية منسوبة إلى الملبس وهو الصوف، هو من أقرب التفسيرات إلى الصواب؛

---

(١) انظر اللمع ٤٠، ٤١، وانظر كذلك التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر الكلاباذي (ت ٣٨٠) تحقيق د/ عبد الحليم محمود، وطه سرور، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي وشركاه ١٩٦٠ ص٢٢، ٢٣.

(٢) انظر اللمع ٤٢.

(٣) التعرف ص٢٣.

لأنه صحيح من حيث اللغة، ولأنه ينطبق على واقع الصوفية في بداية نشأتهم، وقد ارتضاه كثير من الصوفية، مع قولهم بإمكان وجود تفسيرات أخرى، ومن ذلك ما قاله أحدهم: "التصوف اسم وقع على ظاهر اللبسة، وهم متفاوتون في معانيهم وأخبارهم" (١).

غير أن الصوفية أنفسهم لم يجعلوا ارتداء الصوف أمرًا لازمًا، وفي ذلك يقول أبو القاسم القشيري (٤٦٥هـ): فأما قول من قال: "إنه من الصوف، ولهذا يقال: تصوَّف إذا لبس الصوف، كما يقال: تقمَّص إذا لبس القميص، فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف" (٢)، ولذلك لم يلتزموا به في كل الأحوال، بل إن من شيوخهم من كان يوصي بعدم ارتدائه، حتى لا يكون سبيلا إلى الشهرة بين الناس، أو مدعاة إلى الفخر والتميز، أو وسيلة من وسائل الاسترزاق والمسألة، وفي ذلك يقول بعضهم: "اتقوا الله، ولا تظهروا هذا الزي، فإنكم تُعْرفون به، وتكرمون له" (٣).

وأصبح من المعتاد في الحديث عن آداب الصوفية في الملبس أن يقال: إن على الصوفية ألا يتكلفوا لباس زيٍّ بعينه، وإن كان عليهم أن يحرصُوا على التواضع في ملبسهم، وأن يهتموا بطهارة الثوب ونظافته، أكثر من الاهتمام بجِدَّته وفخامته (٤).

ثم عليهم أن يهتموا بطهارة القلوب، وإخلاص النفوس، وجمال الباطن، ومراعاة الأسرار، ومراقبة الضمائر؛ لأن الله لا ينظر إلى

---

(١) اللمع ٤٧.

(٢) القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، د/ محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة ط١/١٩٦٦، ٢/٥٥٠.

(٣) اللمع ٢٤٨، وحلية الأولياء ٩/٢٦٠.

(٤) انظر اللمع ٢٤٩ وما بعدها ٥٢٩.

الصور الظاهرة، بل ينظر إلى بواطن القلوب، ولأن ذلك هو سبيل النجاة. وقد قال بعضهم مُحَذِّرًا: "إذا رأيت الصوفي يعنى بظاهره فاعلم أن باطنه خراب" [1].وقد وقع في ذلك طائفة ممن انتسبوا إلى الصوفية ظاهرًا، ولكنهم كانوا – في حقيقة أمرهم– من أهل الغرور، كما قال أبو حامد الغزالي (٥٠٥ﻫ) [2].

•• على أن الصوفية يقدّمون تفسيرات أخرى لهذه التسمية التي عُرِفوا بها، ومن هؤلاء: أبو نعيم الأصبهاني (٤٣٠ﻫ) الذي يذكر في بدايات كتابه: "حلية الأولياء" أن هذا الاسم يرجع إلى واحد من أربعة أشياء: "من الصوفانة، وهي بقلة رعْناء قصيرة، أو من صوفة، وهي قبيلة كانت في الدهر الأول تجيز الحاجَّ، وتخدم الكعبة، أو من صوفة القفا، وهي الشعرات النابتة في متأخِّره، أو من الصوف المعروف" [3].

ولا يخلو الربط بين هذه الأسماء، ما عدا الأخير منها، وبين الصوفية

---

(١) القشيرية ٥٥٣/٢.

(٢) الغزالي، حجة الإسلام: إحياء علوم الدين، طبع مؤسسة الحلبي ١٩٦٨، جـ٣/٥٠٠، ٥٠١. وانظر: طبقات الأولياء لابن الملقن: سراج الدين أبي حفص عمر، تحقيق الأستاذ نور الدين شريبة، دار المعرفة، لبنان ط١٩٨٦/٢ ص٩٥ في الترجمة للشيخ أحمد الرفاعي، شيخ الطريقة الرفاعية.

(٣) الأصبهاني: حلية الأولياء، تصوير دار الكتاب العربي، لبنان، ص١٩٨٠/٣ جـ١٧/١ ولا يوافق السراج الطوسي على أن صوفة قبيلة، بل يذكر، نقلا عن بعض المؤرخين أنه رجل من أهل التعبد والصلاح. انظر اللمع ٤٢، ٤٣، على حين يذكر أبو الفرج ابن الجوزي أنه رجل يقال له صوفة، واسمه الغوث بن مر، أو هم قوم ينسبون إلى صوفة هذا.

انظر: نقد العلم والعلماء المشهور باسم تلبيس إبليس، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، دون تاريخ، ص ١٥٦، ١٥٧.

من تكلف [1]، كما أن النسبة إلى الصوفانة لا تتفق مع قواعد النسب المعروفة في اللغة العربية.

ويعترض ابن تيمية (٧٢٨هـ) على ربط مصطلح الصوفية باسم رجل أو قبيلة معروفة في الجاهلية، اعتراضًا تاريخيًا منهجيًا يؤدي إلى عدم الاعتداد به، وفي ذلك يقول: "وهذا وإن كان موافقًا للنسب من جهة اللفظ، فإنه ضعيف؛ لأن هؤلاء غير مشهورين ولا معروفين عند أكثر النساك، ولأنه لو نسب النُساك إلى هؤلاء لكان هذا النسب في زمن الصحابة والتابعين وتابعيهم أولى، ولأن غالب من تكلم باسم الصوفي لا يعرف هذه القبيلة، ولا يرضى أن يكون مضافًا إلى قبيلة في الجاهلية، لا وجود لها في الإسلام" [2].

●● ثم يضيف الباحثون من الصوفية وغيرهم -إلى ما سبق- تفسيرات أخرى؛ منها:

- أن الصوفية سميت بهذا الاسم لصفاء أسرارها، ونقاء آثارها؛ وذلك لأنهم طهروا أنفسهم من الشهوات، فأصبحوا أهلاً لرعاية الله وعنايته، فمنهجهم الصفاء والنقاء، والاصطفاء، وفي ذلك يقول أحدهم عن معنى الصوفية: "معناه أن العبد إذا تحقق بالعبودية، وصافاه الحق، حتى صفَا من كدر البشرية نزل منازل الحقيقة، وقارن أحكام الشريعة، فإذا فعل ذلك فهو صوفيٌّ؛ لأنه قد صوفي" [3]، وقال في ذلك أحدهم شعرًا:

(١) انظر: حلية الأولياء ١/١٧-٢١.

(٢) ابن تيمية: الصوفية والفقراء، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، طبع الرياض، مجلد ٦/١١.

(٣) اللمع: ٤٧، وانظر التعرف ص٢١، ٢٤، والقشيرية ٢/٥٥٠.

تنازع الناس في الصوفي واختلفوا فيه وظنوه مشتقًا من الصوف
ولست أنحل هذا الاسم غير فتى صافي فصوفي حتى لقب الصوفي[1]

- ومنها: أن الصوفية قد تسمَّوْا بهذا الاسم؛ لأنهم يسارعون إلى طاعة الله وعبادته، ولذلك يقفون في الصف الأول بين يديه "بارتفاع هممهم إليه، وإقبالهم بقلوبهم إليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه" [2].

- ومنها: أن الصوفية هم بقية من بقايا أهل الصفة، وذلك لقرب أوصافهم منهم [3]، فهم مثلهم في إيثارهم الفقر والزهد والتقلل من الدنيا، وهم مثلهم في هجر الأوطان وإجاعة الأكباد، والسياحة في البلاد، ولذلك نسبوا إليهم [4].

ولا يرى الكلاباذي مانعًا من قبول هذه التفسيرات والتخريجات جميعًا، مبيِّنًا أن كلاً منها يتعلق بمعنى لا يتعارض مع غيره من المعاني، ويشير إلى زاوية تكمل بقية الزوايا "فقد اجتمعت هذه الأوصاف كلها، ومعاني هذه الأسماء كلها في أساس القوم وألقابهم، وصحت هذه

---

(١) أبو الريحان البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ١٩٥٨ ص ٢٥.

(٢) التعرف: ٢١.

(٣) اللمع: ٤٧، والتعرف: ٢١.

(٤) التعرف ٢١، ٢٢، وأهل الصفة جماعة من فقراء الصحابة، لم يكن لهم أهل ولا مال، وكانوا يقيمون في مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان الرسول إذا جاءت إليه صدقات أرسلها إليهم، وإذا جاءته هدايا أعطاهم منها. وقد ظلوا على ذلك إلى أن أغناهم الله من فضله، فخرجوا من المسجد. انظر: تلبيس إبليس ١٥٧، وانظر مسند أحمد ٤٨٧/٣، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٧/١١-٤٦، وانظر ما بعدها إلى ص٨١، وحلية الأولياء ٣٣٨/١ وما بعدها، وأوائل الجزء الثاني في الترجمة لبعضهم.

العبارات، وقربت هذه المآخذ، وإن كانت هذه الألفاظ متغيرة في الظاهر، فإن المعاني متفقة" [1].

وتتفق هذه التفسيرات في أنها غير صحيحة من الناحية اللغوية؛ لأن النسبة لو كانت إلى الصفاء لقيل: صفوي أو صفائي، ولو كانت إلى الصف الأول لقيل: صفي، ولو كانت إلى أهل الصُّفَّة لقيل: صُفِّيّ [2].

٢- ولم يكن الصوفية وحدهم هم الذين اعتنوا بتفسير هذه التسمية، بل شاركهم في ذلك غيرهم، ومن هؤلاء: أبو الريحان البيروني المؤرخ الثقة للمذاهب والأديان (ت ٤٤٠ تقريبًا). وقد أشار في سياق حديثه عن آراء حكماء الهند، وقدماء اليونان، إلى أنه كان من بينهم من يقول بمذهب هو أشبه بمذهب وحدة الوجود، فالأشياء – عندهم- كلها شيء واحد، ومنهم من كان يرى أن الوجود الحقيقي إنما هو للعلة الأولى فقط؛ لاستغنائها بذاتها في الوجود، وحاجة غيرها إليها، وأما ما سواها فإنه مفتقر في الوجود إلى غيره، ولذلك كان وجوده كالخيال الذي لا حقيقة له، ثم قال: "وهذا رأي السُّوفية، وهم الحكماء، فإن سوف (كذا) باليونانية: الحكمة، وبها سمي الفيلسوف بيلاسوبا؛ أي: محبُّ الحكمة ... ولما ذهب -في الإسلام- قوم إلى قريب من رأيهم سُمُّوا باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضُهم، فنسبهم -للتوكل- إلى الصفة،

---

(١) التعرف ٢٤.

(٢) انظر: كشف المحجوب لعلي بن عثمان الهجويري، ترجمة وتعليق د/ إسعاد قنديل، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ص٢/١٩٩٤ ج١/٢٢٧، وتلبيس أبليس ١٥٧، ومجموع الفتاوى ١١/٦، وانظر كذلك القشيرية ٢/٥٥٠، ٥٥١، ولا يرى بعض الصوفية مانعًا من قبول هذه النسب على الرغم من الخطأ الواضح فيها ويظهر ذلك -مثلا- لدى الكلاباذي الذي يقول: "ويجوز أن يكون تقديم الواو على الفاء في لفظ الصوفية وزيادتها [أو حذفها] في لفظ الصُّفِّية والصُّفِّية إنما كانت من تداول الألسن". التعرف: ٢٤، ٢٥.

وأنهم أصحابها في عصر النبي صلى الله عليه وسلم، ثم صُحِّف بعد ذلك فصُيِّر من صوف التيوس"، ثم انتقل بعد ذلك إلى الصفاء [1].

لكن هذا الرأي يمكن أن يلاحظ عليه ما يأتي:

أ- أنه يتضمن أن إطلاق هذه التسمية على الصوفية، قد تأخر إلى ما بعد حركة الترجمة إلى اللغة العربية من اللغات الأجنبية، لا سيما اليونانية، ومن المعروف أن حركة الترجمة قد بدأت في عهد مبكر، تحت حكم الدولة الأموية، ثم ازدهرت في عهد الدولة العباسية، خاصة في عهد المأمون (ت ٢١٨هـ) [2].

على حين أن كلمة الصوفي قد وجدت -عند المسلمين - قبل ذلك بكثير، فقد كانت تعرف كما يقول أبو نصر السراج في وقت الحسن البصري (ت: ١١٠هـ) بل إنه لا يستبعد أن تكون قد وجدت منذ العصر الجاهلي السابق على الإسلام [3].

ومعنى ذلك أنها وجدت قبل الترجمة بكثير.

---

(١) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة ٢٤، ٢٥، وانظر لأستاذنا د/ محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف ط٥/١٩٧٣ ص٢٤٣، وهو يرى أن كلام البيروني يحمل التفسير الحقيقي بين ثناياه.

(٢) وإن كانت بواكيرها تعود إلى ما قبل ذلك، لكن الاهتمام الأكبر فيها لم يكن مُوَجَّهًا إلى نطاق الفلسفة النظرية، بل كان متجهًا إلى نطاق العلوم ذات الفائدة العلمية المؤكدة أو المتوقعة، ولذلك ترجمت -أولاً- علوم الكيمياء والطب والرياضيات ونحوها، ويقال: إن بعض موضوعات المنطق قد ترجمت أيضًا، أما الحديث عن وحدة الوجود ونحوها فليس هناك ما يدل على العناية به في بدايات التصوف أو بدايات الترجمة. انظر للمؤلف: بواكير حركة الترجمة في الإسلام، دار الثقافة العربية ص١/١٩٩٥.

(٣) ا نظر: اللمع ٤٢، وتوجد إشارات أخرى إلى وجودها في عصر مالك بن دينار (ت: ١٣٠هـ) انظر حلية الأولياء ٨/ ٣١٣، ٣١٤، وانظر كذلك ٤/ ٢٢١، ٢٢٢.

ب-أن العادة قد جرت -في الترجمة- على أن تترجم السين اليونانية سينًا في اللغة العربية، فلو كانت كلمة الصوفية ذات أصل يوناني (سوفيا) لبقيت سينا كما وقع لكلمة الفلسفة مثلا، ولم تنقلب إلى صاد، كما هو الشأن في كلمة الصوفية [1].

ج-أن هذا التفسير يوحد أو يخلط بين التصوف الذي هو رياضة روحية ومجاهدة نفسية، ومعرفة وجدانية، وبين الفلسفة التي هي نظر عقلي، واستدلال منطقي، وما ذكره ينطبق على الفلسفة، وقد ذكر الفلاسفة مثله في تعريفهم للفلسفة، فقد قالوا في تعريفها إنها "حب الحكمة؛ لأن فيلسوف هو مركب من فلا وهي محب ومن سوفا، وهي الحكمة"[2]، وهذا كلام يشبه كلام البيروني، فهو ينطبق على الفلسفة، لكنه لا ينطبق على التصوف.

د-إن كلام البيروني يشير إلى تصور للوجود، ينحو نحو وحدة الوجود، وهو تصور ظهر لدى بعض حكماء الهند، وبعض فلاسفة اليونان القدامى، وقد ادعى البيروني وجود هذا المذهب لدى الصوفية من الإسلاميين، ويمكن القول بأن هذا المذهب لم يكن مذهبا عامًا لهؤلاء الصوفية، بل إن كثيرًا منهم قد رفضوه صراحة؛ لما يتضمنه من مخالفة للعقيدة الإسلامية التي تتأسس على عقيدة التوحيد، وهي عقيدة تنزه الله تعالى عن مشابهة الخلق، فضلاً عن حلوله فيهم، أو اتحاده بهم، أو تصور أن يكون وجوده -تعالى- هو نفس وجودهم، أو أن الوجود كله شيء واحد، لا فرق فيه بين رب وعبد، وخالق

---

(1) انظر: التصوف الإسلامي، د/ عمر فروخ، طبع بيروت ١٩٤٧، ص ٢٢، والتصوف: تجربة وطريقًا ومذهبًا، لأستاذنا د/ محمد كمال جعفر، دار الكتب الجامعية ١٩٧٠ ص ٤٠٣، وتاريخ التصوف الإسلامي، د/ عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ط١/ ١٩٧٥ ص ١٠، ٣٨.

(2) انظر مثلاً : رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق أستاذنا د/ محمد عبد الهادي أبي ريدة، طبع دار الفكر العربي ط١/ ١٩٥٠ ج ١/ ١٧٢.

ومخلوق، كما تقضي بذلك وحدة الوجود، ثم إن هذه النظرية التي قال بها قليل من الصوفية، لم تظهر في نطاق التصوف الإسلامي إلا بعد عصر البيروني، وبخاصة في القرنين: السادس والسابع الهجريين، أما القول بوجودها قبل ذلك فهو كلام لا يخلو من توسع أو تعميم [١].

• ولعل أطرف الآراء التي قيلت في تفسير كلمة الصوفية هو ذلك الرأي الذي قاله العالم الفرنسي رينيه جينو [٢] الذي يذكر أن الناس قد اختلفوا اختلافًا كبيرًا حول كلمة صوفي، ووضعوا لتفسيرها فروضًا متعددة، ليس بعضها أولى من بعض، بل إنها -جميعًا- غير مقبولة، ثم يذكر أن هذه التسمية – في الحقيقة – "تسمية رمزية، وإذا أردنا تفسيرها ينبغي لنا أن نرجع إلى القيمة العددية لحروفها، وإنه لمن الرائع أن نلاحظ أن القيمة العددية لحروف صوفي تماثل القيمة العددية لحروف: الحكيم الإلهي، فيكون الصوفي الحقيقي – إذن- هو الرجل الذي وصل إلى الحكمة الإلهية، إنه العارف بالله"[٣]، ويشاركه هذا الرأي بعض الباحثين، ويقول أحدهم: "مهما يكن الأصل الاشتقاقي لكلمة تصوف، الذي ينحدر من الصوف الذي كان يرتديه أوائل الصوفية، أو من الصفاء الذي يحاولون تحقيقه، أو من أي أصول أخرى تناولها الباحثون في المراجع القديمة أو الحديثة؛ فإن معناها الميتافيزيقي المؤكد هو: الحكمة الإلهية، وفي الحقيقة فإنه في علم رمزية الأعداد (الجفر) المرتبط بالأبجدية العربية يُعَدُّ مصطلح التصوف معادلا

---

(١) انظر مثلا: التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، د/ أبو العلا عفيفي، دار المعارف ط١/ ١٩٦٣ ص ١٦٣، وما بعدها إلى ١٧١، ثم ١٨٧ وما بعدها.

(٢) الذي أسلم وتسمى باسم عبد الواحد يحيى. انظر: تعريفا به وبآرائه في كتاب: قضية التصوف :المدرسة الشاذلية لشيخنا الدكتور عبد الحليم محمود، دار المعارف ط٢، ١٩٨٨، ص ٢٨١- ٣٠٤، ومواضع أخرى من الكتاب.

(٣) د/ عبد الحليم محمود: أبحاث في التصوف، ملحقة بتحقيقه لكتاب: المنقذ من الضلال للغزالي، دار الكتب الحديثة ط٧، ١٩٧٢، ص ٢١٦، ٢١٧.

عدديًا للحكمة الإلهية، وقد اعتبر الصوفية أنفسهم هذه الكلمة أكثر مركزيـة وسُمُوًا من أن يستطاع اشتقاقها من مصدر آخر"[1]، ويمكن القول بأن هـذا التوافق بين الكلمتين لا يخلو من غرابة تثير العجب، ولكنه لا يبعد أن يكون مقصودًا أو ملحوظًا لدى هؤلاء الذين استخدموا مصـطلح التصـوف مـن المسلمين [2]، لا سيما عند بداية وجوده، وقد كان أوائل الذين اتصفوا به من الزهاد، والعباد، الذين اختاروه لما يتميز به من بساطة وتقشف، دون أهداف أو غايات معرفية أو نظرية.

- ولعل استعراض التفسيرات السابقة يرشد إلى أن أقرب التفسـيرات إلى الصواب هو أن الكلمة قد جاءت نسبة إلى الصوف، ومما يؤكد ذلـك أن الفرس كانوا يستعملون في الدلالة على هذه الكلمة لفـظ باشـمينا -بـوش ومعناها: لابس الصوف [3].

وقد قبل الصوفية -في مجموعهم- هذا التفسير، ولكنهم كانوا حريصين على تأكيد أن التصوف يهتم بالجوهر قبل المظهر، ويعنـي بالحقـائق قبـل الرسوم والأشكال، وكان لسان حالهم يقول: اتق الله والبس ما شئت.

على أنه يمكن الإشارة هنا إلى ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: أن الصوفية قد أطلقت عليهم تسميات أخـرى يشـير الكلاباذي في القرن الرابع الهجري إلى بعضها في قوله:

"فلخروجهم عن الأوطان سموا غرباء، ولكثرة أسفارهم سموا سيَّاحين، ومن سياحتهم في البراري وإيوائهم إلى الكهوف -عند الضرورات- سماهم

(1) Voir: Sayyed Hossein Nasr: Islam Perspectives et realites .traduit de l'antg lais par H. cres Bushnet / chastel paris 1978 p. 160.

(٢) انظر: فصول في التصوف ص ٢٧، ٢٨.

(٣) أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د/ تمام حسان، طبـع المؤسسـة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ط١/ ١٩٦١ ص ١٩٠، وانظر: تاريخ التصوف في الإسلام. د/ قاسم غني، ترجمة الأستاذ صادق نشـأت، مكتبـة النهضة المصرية ١٩٧٠ ص ٦٨.

بعض أهل الديار شكفتية والشكف بلغتهم الغار والكهف، وأهل الشام سموهم جوعية (نسبة إلى الجوع)، ومِنْ تَخَلِّيهم عن الأملاك سموا فقراء، كما سميت هذه الطائفة نورية" نسبة إلى النور الذي يحل في القلوب التي تصفو وتتطهر بالطاعة والإنابة (1).

الملاحظة الثانية: أن اسم الصوفية لم يكن يدل في بعض البلاد الإسلامية على المقام الأسمى الذي يوصف به أهل الطريق إلى الله تعالى، بل كان الذي يدل على هذا المقام عندهم هو المقرب، وفي ذلك يقول السهروردي في القرنين السادس والسابع الهجريين: "ولا يعرف – في طرفي بلاد الإسلام: شرقا وغربا، هذا الاسم (الصوفية) لأهل القرب، وإنما يعرف للمترسمين، وكم من الرجال المقربين في بلاد المغرب وبلاد تركستان وما وراء النهر، ولا يسمون صوفية؛ لأنهم لا يتزيون بزي الصوفية، ولا مشاحة في الألفاظ فيعلم أنا نعني بالصوفية المقربين، فمشايخ الصوفية، الذين أسماؤهم في الطبقات وغير ذلك من الكتب كانوا في طريق المقربين، ومن تطلع إلى مقام المقربين من جملة الأبرار، فهو متصوف، ما لم يتحقق بحالهم، فإذا تحقق بحالهم صار صوفيًا"(2)، ولفظ المقرب

---

(1) التعرف ٢١- ٢٣، بتصرف يسير، وانظر عوارف المعارف، لأبي حفص عمر السهروردي (٦٣٢هـ) وهو مطبوع مع بعض كتب الغزالي، المطبوعة عقب كتاب الإحياء ٥/ ٩٣.

(2) عوارف المعارف مع الإحياء ٥/ ٦٦، ولعل السهروردي كان يستحضر هنا القول المشهور: حسنات الأبرار سيئات المقربين، وهو قول يظن بعض الناس أنه حديث، وليس بحديث، وإنما هو من قول أبي سعيد الخراز (٢٧٩هـ) رحمه الله. انظر: كشف الخفاء لإسماعيل العجلوني، تصحيح وتعليق أحمد القلاش، طبع مؤسسة الرسالة، لبنان ط٣/ ١٩٨٣، ج١/ ٤٢٨، ويبدو أن الفصل بين الأبرار والمقربين لا يستند إلى أساس مكين، لأنهم – جميعًا – موصوفون في القرآن الكريم بأعلى صفات التكريم، أو موعودون بأرفع المنازل في جنات النعيم، انظر – مثلاً – الآيات ٤٥، ١٩٣، ١٩٨، من سورة آل عمران، ١١، وما بعدها، ثم ٨٨، وما بعدها من سورة الواقعة، ثم ٥، وما بعدها من سورة الإنسان، ثم ٢١، ٢٢، وما بعدها من سورة المطففين.

-عنده- هو الأعلى، وإن كان ذلك لا يحول دون استعمال لفظ الصوفية لشيوعه وشهرته.

على أن مما يعين على التعرف على حقيقة التصوف وطبيعته ووظيفته وغاياته أن نتناول بعض تعريفاته لدى الصوفية، وهذا ما ستتضمنه الفقرة التالية.

ثانيًا: التصوف:

للتصوف -عند الصوفية- تعريفات كثيرة، وقد بلغت هذه الكثرة مبلغًا يدعو إلى النظر والتأمل، فأبو نعيم الأصبهاني يذكر للتصوف تعريفًا أو أكثر في كثير من الترجمات التي تضمنها كتابه الضخم: "حلية الأولياء" الذي تحدث فيه عن مئات من الزهاد والصوفية، ويقول ابن الصلاح: إنه رأى لعبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ) المتكلم الأشعري كتابًا في معنى لفظتي التصوف والصوفي، جمع فيه من أقوال الصوفية ألف قول، مرتبة على حروف المعجم[١]، وقال السهروردي صاحب العوارف: إن أقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد على ألف قول[٢]، بل قال الشيخ زروق: إن التصوف قد حد ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين [٣].

وقد ألَّف بعض الصوفية كتبًا في تفسير كلمة التصوف [٤]، وقد نجد للتصوف أكثر من تعريف لدى صوفي واحد؛ بل قد أجاب أحدهم عن التصوف: ما هو بأكثر من مائة جواب[٥]، وقد يدعو ذلك إلى الحيرة

---

(١) انظر: طبقات الشافعية الكبرى لعبد الوهاب السبكي، تاج الدين، تحقيق د/ عبد الفتاح الحلو، د/ محمود الطناحي، هجر للطباعة والنشر ط٢/ ١٩٩٢، ٥/ ١٤٠.

(٢) عوارف المعارف ٥/ ٩٠.

(٣) قواعد التصوف ٢.

(٤) كشف المحجوب ١/٢٢٧.

(٥) اللمع: ٤٧.

والارتباك بل ربما أدى إلى وصف الصوفية بالاضطراب والتناقض، وصعوبة التوصل إلى تحديد آرائهم ومواقفهم فيما يعرضون له من المسائل والقضايا، بسبب افتقادهم إلى أصول وقواعد منهجية، يصدرون عنها، ويرجعون إليها، ويلتفون حولها، ويتمسكون بها [1].

غير أن الأمر – عند التأمل- يجد له تفسيرًا مقبولاً، وتبريرًا معقولاً عند الصوفية، وعند بعض المؤرخين لهم، والمعنيين بأمرهم.

● فالصوفية مختلفون – بعضهم عن بعض- في ملكاتهم النفسية وطاقاتهم الروحية، ثم هم مختلفون – فيما بينهم- فيما يأخذون به أنفسهم من صور المجاهدة وألوان السلوك، ثم هم مختلفون – كذلك- فيما ينالهم من فضل الله تعالى وعنايته، وقد تحدث الصوفية عن هذه الفروق، فقالوا: إن الطرق إلى الله تعالى بعدد نفوس السالكين إليه، أو بعدد أنفس الخلق، أو بعدد أنفاس بني آدم، أو بعدد النجوم [2]، فإذا تحدث واحد من هؤلاء عن تجربته الروحية، أو وصف بعض ما وقع له في مجاهداته وسلوكه، فإنه يصدر في ذلك عن ذوقه، ووجده وحاله كما يقول الصوفية، ومن ذلك ما يقول القشيري: "وتكلموا في معنى الزهد فكل نطق عن وقته، وأشار إلى حَدِّه"[3].

---

(١) انظر: مثلا: نيكلسون الصوفية في الإسلام، ترجمة الأستاذ نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي ط١/ ١٩٦١ ص ٣٢.

(٢) انظر: طبقات السلمي ٢٨٣، ٤٧٢، والقشيري ٢/ ٥٤٤، وقوت القلوب في معاملة المحبوب لأبي طالب المكي، مطبعة مصطفى الحلبي وشركاه ط١/ ١٩٦١ ج ١/ ١٧٢، والمثنوى لجلال الدين الرومي، ترجمة د/ إبراهيم شتا، دار الزهراء للإعلام العربي ط١/ ١٩٩٢ ج ٣/ ٣٩.

(٣) القشيرية: ١/ ٢٩٣.

وما يقوله الغزالي: "الصوفي لا يتكلم إلا عن حاله، فلا جَـرَمَ تختلف أجوبتهم في المسائل؛ ولذلك سئل الصوفية عن الفقر، فما من واحد إلا وأجاب بجواب غير جواب الآخر"؛ ثم يعلق على ذلك قائلاً: "وكل ذلك حق بالإضافة إلى حاله، وليس بحق في نفسه، والمقصود أنه لو سئل منهم مائة يُسَمع منهم مائة جواب مختلفة، قلما يتفق منها اثنان، وذلك كله حق من وجه؛ فإنه خبر كل واحد عن حاله، وما غلب على قلبه"[1]، وقد قالوا: إنه في السلوك إلى الله تعالى: لا يستوي رجلان أو عقلان أو واردان [2]، فبعضهم قد يكون مرادًا، وبعضهم قد يكون مريدًا، وبعضهم قد يكون صاحب حال، وبعضهم قد يكون صاحب مقام [3]، ومنهم من يكون سيره ومجاهدته ببدنه وجوارحه أغلب عليه من سيره بقلبه، ومنهم من يكون سيره بقلبه أغلب عليه، ومنهم من يعطى لكل مرتبة حقها فيسير بها جميعا [4]، وهكذا.

ومن المتوقع إذن أن تختلف العبارات، وأن تتعدد الإشارات.

وربما أمكن القول هنا أن تجربة التصوف ينطبق عليها ما ينطبق على تجربة التدين التي تختلف بحسب القائمين بها وظروفهم النفسية، وحالاتهم الوجدانية، وبواعثهم الاعتقادية، وفي ذلك يقول إميل بوترو: والحق أن هناك صورًا من التجربة الدينية بعدد المتدينين، فالدين متصل بالحياة، وكل منا يعيش بحسب مزاجه الخاص، وبمقتضى مواهبه الخاصة"[5].

---

(١) إحياء علوم الدين ٣/ ٣٠٩، ٣١٠.

(٢) انظر: اللمع ٣٨٣، ٣٨٤، وانظر كذلك صفحات ١٥٠، ١٥٢، ٤٥٤.

(٣) اللمع ٤٣٥، ٤٣٦.
وانظر كذلك كلام أحمد بن محمد العريف (٥٣٦)، عن المحبة في محاسن المجالس، تحقيق أمين بلاسيوس –طبع باريس ١٩٣٣ ص ٩٠.

(٤) انظر: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، لابن قيم الجوزية طبعة الشيخ محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية ١٩٥٦، ج٣/ ١١٧.

(٥) إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة د/ أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ ص ٢٤٥ وانظر التصوف والفلسفة: ولترسيتس، ص ١٢٦.

• وإذا كان الصوفية – بصفة عامة– يختلفون في أحوالهم وأذواقهم فإن الصوفي الواحد نفسه تختلف عليه الأحوال في سيره وسلوكه الروحي، بحسب موقعه من السلوك، وطريقته في المجاهدة، وبحسب ما قد يتنزل عليه من الواردات.

فهو في بداياته يوصف بأنه مريد أو راغب أو طالب أو محب، فإذا خاض الغمرات واقتحم العقبات، وارتقى المنازل والمقامات تغيرت صفته فوصف – عندئذ – بأنه مراد أو مرغوب أو مطلوب أو محبوب، وشتان بين الحالين، وقد ينتقل في الوصف الواحد من مقام إلى مقام، فقد يكون متصبرا ثم يكون صابرًا، ثم ينتقل من صابر إلى صبور أو صبار، وذلك عندما يكتمل له التخلق بهذا المقام وهكذا.

ثم هو قد تختلف عليه الأحوال، فلا يستقر له قرار، ثم قد يكون –بعد ذلك– من أهل الرسوخ والثبات والتمكين، ويعبر ابن القيم –بروح صوفية– عن شيء من ذلك فيقول: "والصادق تختلف عليه الأحوال، فتارة يبوح بما أولاه ربه، ومَنَّ به عليه، لا يطيق كتمان ذلك، وتارة يخفيه ويكتمه، لا يطيق إظهاره، فتارة يقبض، وتارة يبسط وينشط، وتارة يجد لسانًا قائلاً لا يسكت، وتارة لا يقدر أن ينطق بكلمة، وتارة تجده ضاحكًا مسرورًا، وتارة باكيًا حزينًا، وتارة يجد جمعية لا سبيل للتفرقة عليها، وتارة يجد تفرقة لا جمعية معها، وتارة يقول: واطرباه، وأخرى يقول: واحَرَباه..."[1].

وقد يكون اختلاف الأحوال بسبب ما يرد على القلب من الواردات، أو

---

(١) مدارج السالكين (٣/٤٢٤، ٤٢٥)، ويقول مارتن لنجز: إن الإلهام الإلهي يبدو متدفقًا سيالاً مثل موج المحيط، فالماء واحد والإلهام واحد، ولكن اثنين من الإلهام لا يكونان – من حيث الظاهر– متماثلين؛ بل إن كل موجة لها سماتها المتميزة.

Voir: Martin Lings, Qu' est ce- que le soufisme?Édition du seuil, paris 1975. p. 10.

لوقوعه تحت تأثير استحضاره لبعض الأسماء الإلهية، فقد يستحضر بعض أسماء الجلال كاسم العزيز والجبار والمهيمن والمتكبر ونحوها، فيمتلئ قلبه رهبة وخوفًا وتذللاً وخضوعًا، ويظهر هذا في تعبيره عما يجده ويعانيه، وقد يستحضر -حينًا آخر- بعض أسماء الجمال كاسم السلام والودود والرحيم والغفور والعفو ونحوها، فيستشعر قلبه نسائم الرحمة والسكينة والطمأنينة والأمن، وقد يهيمن على ذكره وفكره بعض أسماء الكمال كالعليم والحكيم والقدير واللطيف ونحوها فيمتلئ قلبه بمشاعر الحياء والمراقبة، والخشية والهيبة ونحوها، وهكذا تختلف الواردات بحسب الأسماء وما يتنزل منها على قلوب العابدين، فإذا عبر الصوفي عن حاله جاء تعبيره -هو نفسه- مختلفًا ما بين قبض وبسط، وخوف ورجاء، وصحو وسكر، وحضور وغيبة، وبقاء وفناء، إلى غير ذلك من الأحوال التي أجاد الصوفية وصفها وتحليلها[1].

ويعبّر ابن خلدون (٨٠٨هـ) عما سبق تعبيرًا جامعًا فيقول: "وقد حاول كثير من القوم: [illegible] عن معنى التصوف بلفظ جامع، يعطي شرح معناه، فلم يف بذلك قول من أقوالهم، فمنهم من عبَّر بأحوال البداية... ومنهم من عبَّر بأحوال النهاية... ومنهم من عبَّر بعلامة... ومنهم من عبَّر بأصوله ومبانيه... ومنهم من جعل ذلك الأصل والمبني واحدًا... وأمثال هذه العبارات كثير، وكل واحد منهم يعبر عما وجد، وينطق بحسب مقامه"[2].

---

(١) سئل الجنيد عن التوحيد فأجاب بجواب، فقال له سائله : أعدْ على ما قلت ، فأعاده بعبارة أخرى، فقال السائل : هذا شيء آخر لم أحفظه، تعيده عليَّ مرة أخرى. فأعاد الجواب بعبارة أخرى، فقال السائل : ليس يمكنني حفظ ما تقول، أملِه علينا، فقال : "إن كنت أُجْريه، فأنا أُمليه "، انظر: القشيرية ٧٣٣/٢، ٧٣٤.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل توثيق وتحقيق د/ أبي يعرب المرزوقي، الدار العربية للكتاب ١٩٩١ ص ٢٠٤، ٢٠٥، وانظر في توثيق نسبة الكتاب: ص ١٩- ٥٢.

ولا بأس – إذن– أن تتعدد التعريفات للتصوف ما دام يوجد من الأسباب ما يفسر تعددها وتنوعها، وليس هناك ما يدعو إلى وصفها بالتناقض أو الاضطراب أو الخطأ، وإن يكن من المقبول أن يوصف بعضها أو أكثرها بأنه جزئي، لا يرى من التصوف إلا زاوية واحدة من زواياه، أو ركنًا واحدًا من أركانه، أو عنصرًا واحدًا من عناصره، أو ثمرة من ثمراته، أو توصف التعريفات بأنها حق من وجه، كما قال الغزالي.

وقد حاول أحد شعراء الصوفية الكبار من الفرس (جلال الدين الرومي) أن يوضح تلك الفكرة بقصة ثلاثة ممن حرموا نعمة البصر، جيء لهم بفيل، وطُلب إليهم أن يتعرفوا عليه، عن طريق لمس أحد أعضائه، فقال الذي لمس أذن الفيل إنه لمس شيئًا يشبه المروحة، وقال الذي لمس خرطوم الفيل إنه لمس شيئًا يشبه الأنبوبة، أما الذي لمس رجل الفيل فقد أخبر أنه لمس شيئًا يشبه العمود أما الذي وضع يده على ظهره فقد قال : هذا الفيل كأنه نجد ولو كان في يد كل واحد منهم شمعة لا تنفي الاختلاف عن أقوالهم [1]، وما قاله كل واحد من هؤلاء صحيح في ذاته، وإن كان لا يحيط بالحقيقة كلها، وقد جاء هذا المثال على نحو قريب من ذلك لدى أفلاطون الذي قال: إن الحق لم يصبه الناس من كل وجوهه، ولا أخطأوه في كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة، ثم وصف ما فعله هؤلاء الثلاثة بأن كل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك [2].

ومعنى ذلك أن المشكلة نفسها قد شغلت الفلاسفة مثلما شغلت الصوفية، فالحقيقة عندهم جميعًا مثل هذا الفيل أو هى – بتعبير آخر – مثل الجبل الذي

(١) انظر : المثنوى ٣/ ١٢٣، وانظر التعليقات، وبها رواية أخرى منسوبة لسنائي ٣/ ٤٦٧، ٤٦٨.

(٢) انظر: المقابسات لأبي حيان التوحيدي، تحقيق الأستاذ حسن السندوبي، تصوير دار سعاد الصباح – القاهرة ط٢/ ١٩٩٢، ص ٢٥٩، ٢٦٠.

يمكن للمرء الواحد أن يقدم له أوصافا مختلفة بحسب الزاوية التي ينظر إليه منها، وكذلك يمكن التعبير غالبًا عن المذهب في مصطلحات يمكن -من بعض الجوانب الخارجية- أن تبدو متضاربة، لكن ما دام موضوع هذه الأوصاف كلها هو الجبل، فإن مضمون كل هذه التعبيرات سيظل هو الحقيقة، التي يُعَبّر عنها بصيغ مختلفة، وبطرق خاصة.

فالمذاهب الميتافيزيقية الروحية لا تحمل في ثناياها تناقضًا أساسيًا، كما هو الحال في المدارس الفلسفية؛ بل إنها تقترح صورًا متكاملة للجوهر ذاته [1]، وينطبق ذلك على تعريفات الصوفية وغيرها من المسائل التي اختلفت فيها آراؤهم، مع ملاحظة أن تعريفًا واحدًا منها لا يمكن له أن يقول الحقيقة كلها أو أن يُعَرِّف بها من جميع زواياها [2].

على أن هذه التعريفات – على كثرتها- يمكن تصنيفها وتقسيمها- على التقريب – إلى أنواع، بحسب الطابع الغالب عليها [3]، وذلك على النحو التالي:

١- يلاحظ أن كثيرًا من التعريفات قد اتجهت إلى وصف الجانب العملي من التصوف، ويقصد بالجانب العملي -هنا- ذلك الجانب الذي يهتم بالوسائل والأعمال التي يلجأ إليها الصوفية في رحلتهم الروحية كالزهد في الدنيا والتقليل من الاختلاط بأهلها، وصحبة الفقراء والزهاد، ومجاهدة النفس، ومخالفة أهوائها، وإخضاعها لنظم صارمة من الجوع والصمت والسهر، وشغلها بأنواع الطاعات التي تؤدي إلى تطهيرها وتزكيتها، كالذكر والتفكر، والمراقبة ونحو ذلك من متطلبات الطريق الصوفي ومقتضياته.

---

(1) Voir: Nasr. Isam. op cit p 168.

(٢) انظر: شفاء السائل ٢٠٥.

(٣) انظر: التصوف تجربة وطريقًا ومذهبًا ص ٤، وما بعدها.

ومن هذه التعريفات قول أبي الحسين النوري (ت٢٩٥هـ): "التصوف ترك كل حظ للنفس" [١]، ويشير هذا التعريف إلى عنصر هام لا غنى عنه في أي تصوف، وهو مخالفة حظوظ النفس، ومقاومة أهوائها؛ لأن النفس - عندهم - تميل إلى الشر بطبيعتها، وتأمر بالسوء، وتهرب من الخير، ومن ثم نظر الصوفية إليها على أنها عدو، يجب مقاومته، ولا يصح التهاون لحظة في محاربته، ومحاولة السيطرة عليه، وإلا فإنها ستقود صاحبها إلى الهاوية، بسبب تمكن الهوى منها، وليس هناك من سبيل للنجاة إلا كبح جماحها، ومقاومة حظوظها" فإنك لم ترد خيرًا قط، مهما قل، إلا وهي تنازعك إلى خلافه، ولا عرض لك شر، إلا أقله، إلا كانت هي الداعية إليه، ولا ضيعت خيرًا قط إلا لهواها، ولا ركبت مكروهًا قط إلا لمحبتها، فحق عليه حذرها؛ لأنها لا تفتر عن الراحة إلى الدنيا، والغفلة عن الآخرة... فاحذرها وفتشها وخاصمها، كما يخاصم الخصم الظلوم الخائن الموارب، البليغ في حجته... حتى تقيم عليه البينات العادلة..."[٢]، ولهذا كانت مقاومة النفس وترك حظوظها من أهم الواجبات لتصحيح السلوك إلى الله تعالى، بل إنه أمر لا يصلح الإسلام بدونه، ولذلك وجدناهم يعرفون الإسلام نفسه بأنه "ذبح النفس بسيوف المخالفة"[٣]، ومعنى ذلك أن المقاومة لها لا تكتفي بأنصاف الحلول، بل إنها مقاومة حاسمة شاملة، تصل إلى أقصى ما يمكن الوصول إليه فيها، حتى يتم تطويعها وترويضها، والقضاء على جانب الشهوة والشر فيها.

---

(١) طبقات السلمي ١٦٦، وكشف المحجوب ١/ ١٣٢، وطبقات الأولياء ٦٣.

(٢) الحارث بن أسد المحاسبي (٢٤٣هـ) الرعاية لحقوق الله، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، دار المعارف ١٩٨٤ ص ٢٦١، ٢٦٣.

(٣) القشيرية: ١/ ٣٤٩.

ومن هذه التعريفات قول أبي بكر الشبلى (٣٣٤هـ) عن التصوف "ضبط حواسك، ومراعاة أنفاسك"[1]، وهو يشير إلى ضرورة السيطرة على الحواس حتى لا تشغل صاحبها عن جمع همّته، وتركيز إرادته، وإمضاء عزيمته على الخير والطاعة، كما يشير إلى ضرورة مراعاة الأوقات، فلا يشغل نفسه، في كل نفس إلا بما يكون ذخرًا له في آخرته، ورضا له عند ربه؛ لأن الله سيسأله عن أوقاته كلها.

وربما استعان الصوفية على ذلك بالعزلة -في بعض الأحيان- عن الناس، ليتحقق لهم هذا الضبط للحواس، وتلك المراعاة للأنفاس، وقد جاء ذلك صريحًا في تعريف سهل التستري (٢٨٣هـ) للتصوف بقوله: إنه "قلة الطعام، والسكون إلى الله تعالى، والفرار من الناس"، أو قول علي بن سهل الأصبهاني في تعريفه: إنه التبري عمن دونه (أي الله) والتخلي عما سواه"[2]، وعلى هذا النحو يأتي تعريف أبي سعيد بن الأعرابي (٣٤١هـ) الذي يقول: إن التصوف كله ترك الفضول[3]، أو هو ترك التكلف وبذل الروح [4].

وهكذا تتجه تلك التعريفات – وأمثالها [5]، مما يجري مجراها- إلى التركيز على الجوانب العملية في التصوف؛ إظهارًا لأهميتها وضرورتها.

---

(١) طبقات السلمي ٣٤٠.

(٢) طبقات السلمي ٢٣٥.

(٣) طبقات السلمي ٤٢٧.

(٤) عوارف المعارف ٥/ ٨٩.

(٥) انظر مثلا باب التصوف في القشيرية (٢/٥٥٠- ٥٥٧)، واللمع ٤٥- ٤٨، ٢٩٦، وكشف المحجوب ١/ ٢٢٧- ٢٣٩، وعوارف المعارف ٥/ ٨٧- ٩٠، وطبقات السلمي ١٥٨، ٣٤٠، ٤٣٨، ٤٨٨، ٥١١.

• وربما كان من أسباب الاهتمام بإبراز هذه الجوانب وتضمينها في تعريف التصوف نفسه أن شيوخ الصوفية قد أرادوا أن يبينوا ويحددوا بها بعض مقتضيات السلوك، وواجباته لمن يريدون أن يدخلوا إلى رحاب التصوف، وأن ينتسبوا إليه، ليعلم هؤلاء أن التصوف إقبال وعمل لا تهاون فيه، وأنه يقتضي "مراقبة الأحوال ولزوم الأدب"[١]، وأنه جد لا هزل فيه، وأنه كما يقول عنه أبو علي الروذباري (٣٢٢هـ) هذا مذهب كله جد، فلا تخلطوه بشيء من الهزل"[٢].

وأنه يقتضي "بذل الروح"[٣]، وأنه بحسب تعبير الجنيد (٢٩٧هـ) الذي يوصف بأنه سيد الطائفة -"عَنْوة لا صلح فيها"[٤].

وينبغي إذن لمن يتهيأ لدخول الطريق أن يعلم ذلك ليستعد له بما يناسبه.

وليس بعيدًا أن يكون شيوخ الصوفية قد قصدوا -كذلك- من عنايتهم بذكر هذه الجوانب العملية في تعريف التصوف أن يتوجهوا بها إلى خصوم التصوف ونقاده الذين كانوا ينظرون إلى التصوف على أنه طريقة مبتدعة، أو أنه كسل وانقطاع وبطالة، وقد جاءت هذه التعريفات وأمثالها من التعريفات التي ستأتي فيما بعد لترد عن التصوف هذه الطعنات والانتقادات، ولتبين للخصوم والأنصار على السواء أن التصوف الحق ليس إلا طريق من طرق التقرب إلى الله تعالى، وأن المخلصين من أهله يبذلون جهدهم في الطاعة له، والإنابة له، ويجاهدون - في ذات الله- نفوسهم، ويبذلون أرواحهم، وقد جاء هذا صريحًا في بعض تعريفات التصوف، ومنها قول

---

(١) القشيرية ٢/٥٥٥.

(٢) طبقات السلمي ٣٥٧، والقشيرية ٢/ ٥٥٥.

(٣) عوارف المعارف ٥/ ٨٩، وانظر طبقات السلمي ١٨٣، والقشيرية ١/ ١١٦.

(٤) القشيرية ٢/ ٥٥٣.

التستري في بيانه لأصول التصوف: أصولنا سبعة أشياء: التمسك بكتاب الله تعالى، والاقتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأكل الحلال، وكف الأذى، واجتناب الآثام، والتوبة وأداء الحقوق [1].

٢- اتجه كثير من الصوفية في تعريفهم للتصوف إلى ملاحظة الجانب الأخلاقي؛ إدراكًا منهم لأهمية الأخلاق وضرورة تحققها في السلوك، ومن هذه التعريفات قول أحمد بن محمد الجريري (٣١١هـ) التصوف هو "الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني"[2]، وقول الجنيد: هو" العلو إلى كل خلق شريف، والعدول عن كل خلق دنيء" [3]، وقول أبي بكر الكتاني (٣٢٢هـ) "التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء"[4].

وكان أبو الحسين النوري (٢٩٥هـ) يرى أن التصوف ليس زيًا ظاهرًا، ولا أمرًا يمكن تحصيله بالدراسة والتعلم والاكتساب، ولكنه -في حقيقته- آداب وأخلاق "ليس التصوف رسومًا ولا علومًا؛ ولكنه أخلاق"[5]، ويقول أبو حفص النيسابوري (٢٧٠هـ) "التصوف كله آداب، لكل وقت أدب، ولكل مقام أدب..."[6] ويعبر عن هذا الاهتمام البالغ بالخلق، ويبين مكانته ومنزلته من التصوف: أبو إسماعيل عبد الله الأنصاري الهروي (٤٨١هـ) وهو أحد

---

(١) طبقات السلمي ٢١٠.

(٢) القشيرية ٢/ ٥٥١.

(٣) طبقات السلمي ٤٣٦.

(٤) القشيرية ٢/ ٥٥٤.

(٥) طبقات السلمي ١٦٧.

(٦) طبقات السلمي ١١٩، وانظر كشف المحجوب (٢٣٧/١)، وعوارف المعارف ٢٨٣/٥.

أقطاب الصوفية، وهو في الوقت نفسه أحد أعلام المدرسة السلفية، ويظهر ذلك في قوله: "واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم [على] أن التصوف هو الخلق"(١).

وقد كان الصوفية على حق في عنايتهم بهذا الجانب من جوانب التصوف، وتأكيدهم على ضرورته لكل سلوك رشيد، كما حرصوا على ضرورة تحققه في كل مرحلة من مراحل التصوف، وفي كل زاوية من زواياه.

ويظهر ذلك جليًا في حديث الصوفية عن الطريق الصوفي الذي يمثل سفر القاصدين إلى الله تعالى، حبا له، وإيثارًا لمرضاته، وابتغاء وجهه، وهو طريق لا يوصل إلى تلك الغاية إلا إذا أحاطت به الأخلاق من كل جانب.

وفي ذلك يقول أبو طالب المكي (٣٨٦هـ): "فهذا طريق رأس ماله الصدق، وزاده الصبر، وقوته التقوى، فمن عدم الصدق لم يربح، ومن لم يتزود الصبر انقطع، ومن لم يَقْتَتِ التقوى هلك"(٢).

ويتضح الاهتمام بالأخلاق -كذلك- في حديث الصوفية عن مجاهدة النفس، التي تحدثنا – آنفا- عن أهميتها في التصوف، ولا شك أن هذه المجاهدة تبتغي – في المقام الأول – غايات أخلاقية؛ لأنها تقوم على تخليص النفس من آفاتها وعيوبها، ثم تعمل على أن تتخلق النفس – بدلاً من ذلك- بالأخلاق الكريمة الفاضلة. ويعبر الصوفية عن هاتين المرحلتين بالتخلي والتحلي، وهما مرحلتان متكاملتان، لابد منهما معًا، والنفس – كما يقول

(١) منازل السائرين، تحقيق وترجمة وتقديم د. س. دي لوجييه دي بوركي، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٦٢ ص ٤٥، وانظر شرح هذه العبارة في مدارج السالكين ٢/ ٢١٦، وما بعدها.

(٢) قوت القلوب ٢/ ١٥٩.

بعض الصوفية - : مبتلاة بأوصاف أربعة، أولها معاني الربوبية من العـزة والكبرياء والعظمة ونحوها، وثانيها أخلاق الشياطين، وثالثها طبائع البهائم، ورابعها أوصاف العبودية، ولا يكون الإنسان عبدًا مخلصًا لله تعالى، حتـى يبدل بمعاني صفات الربوبية صفات العبودية، وبأخلاق الشياطين أوصـاف المؤمنين، وبطبائع البهائم أوصاف الروحانيين من الأذكار والعلو [(١)]، وقـد شبه الصوفية هذه المجاهدة التي تؤدي إلى هذا التحول والتبـدل بـالتحول الكيميائي، الذي يتم في العناصر الطبيعية نتيجة امتزاج بعضها بـبعض، أو تعريضها لمؤثرات خارجية تؤدي إلى تغييرها، فكأن المجاهدة تؤدي إلى ذلك التحول الأخلاقي التي تولد معه النفس ميلادًا جديدًا، يفيض طهـارة ونقـاء وصفاء [(٢)].

● ولم يَخْلُ حديث الصوفية عن المقامات من اهتمام بالأخلاق، بل إنهم نظروا إليها على أنها جماع التربية الأخلاقية، ومن هذه المقامـات: الزهـد والورع، والصبر والشكر، والخوف والرجاء، والتوكل والرضـا والمحبـة، ونحو ذلك من المقامات التي يسعى من يسلكون طريق الله تعالى إلى اكتسابها والتخلق بها، والعمل - بالتدريب والتعود والصبر - علـى أن تتحـول فـي نفوسهم إلى قيم ثابتة مستقرة، وبهذا تكون المقامات من أهم الوسائل لاتصاف المرء بكثير من الفضائل الخلقية الرفيعة المقتبسة مـن أخـلاق الشـريعة،

---

(١) انظر : قوت القلوب ١/ ١٧٧٧، وقارن إحياء علوم الدين ٣/ ١٤.

(٢) انظر كيمياء السعادة للغزالي، مطبوع مع كتاب المنقذ من الضلال تعليق الشيخ محمد محمد جابر. مكتبة الجندي د. ت ص ٧٣، ٧٤، والفتوحات المكية لمحيي الدين بـن عربي (٦٣٨هـ) دار صادر بيروت ٢/ ٣٥٦، ٣٥٧، وفيهما يتحدث عـن المعـراج الروحي تحت عنوان كيمياء السعادة، وانظر د/ عفيفـي: التصـوف... ص ١٤٠، وهنري كوربان وآخرين: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشـد، عويدات، بيروت ط١/ ١٩٦٦، ص ٢٠٩.

وسيزداد هذا الأمر بيانًا، عند الحديث عن الأخلاق عند الصوفية فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وقد اتسعت دائرة الأخلاق عند الصوفية لتشمل علاقتهم بعضهم ببعض، وكذلك علاقتهم بغيرهم من الناس في المجتمع، وهكذا تمتزج الحياة الصوفية الحقة بالأخلاق، وظهر ذلك واضحًا في بعض تعريفات الصوفية للتصوف، كما سبق القول .

● وينبغي ملاحظة أن تلك الفضائل الأخلاقية التي يتحدث الصوفية عنها ليست فضائل نظرية تأملية، ولكنها ذات صلة وثيقة بتلك المجاهدات الدائمة، والرياضة الروحية المتواصلة.

وليس هذا بمستغرب في عرفهم؛ لأن التصوف إنما يتحقق بالأعمال، لا بالأقوال، وها هو الجنيد يقول: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات"[1]، وقال أبو سعيد الخراز في حديثه عن أخلاق الصوفية كالورع والزهد والصبر والإخلاص والصدق ونحوها "فذلك كله معهم، وساكن في طبعهم، ومخفي من سرائرهم، لا يحسون غيره؛ لأنه غذاؤهم وعادتهم؛ لأنهم فرضوا ذلك على أنفسهم فرضًا، وعملوا فيه حتى ألفوه، فلم يكن عليهم بعد الوصول كلفة في إتيانه والعمل به، إذا حل وقت كل حال؛ لأن ذلك غذاؤهم...."[2]، فحديثهم عنها –إذن– وليد معاناة ومقاساة ومباشرة، وقد أقبلوا عليها، وبذلوا في ذلك أرواحهم حتى يخبروا عن طعمها وذوقها وحقائقها [3].

---

(١) القشيرية ١/ ١٠٦، وانظر تعليق الذهبي على هذا القول في سير أعلام النبلاء، تحقيق أكرم البشوي، بإشراف شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة ط ٢/ ١٩٨٤، ج ١٤/ ٦٩، ٧٠.

(٢) الطريق إلى الله، أو كتاب الصدق، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، د. ت، ص ١٠٣، ١٠٤.

(٣) انظر: اللمع ٣٢.

والتصوف – إذن– في جوهره خلق، وهو يرتبط في ذلــك بالإســلام ارتباطًا وثيقًا؛ لأن العناية بالأخلاق من أهم مقاصد الإسلام [١].

٣– اتجهت بعض تعريفات الصوفية للتصوف إلى الاهتمام بالمعرفة[٢]، والمقصود بالمعرفة –عندهم– المعرفة الذوقية الإلهامية وهــي نمــط مــن المعرفة، يختلف عن المعرفة المكتسبة عن طريق التعلم والدراسة والتحصيل والتلقي عن الغير، والقراءة من الكتب، ويقول الصوفية: إن هذه المعرفة التي يتحدثون عنها ويتميزون بها هي من عطاء الله تعالى لأهل التقوى والمجاهدة والصلاح من عباده، وهي منة منه، ومنحهة لهم من خزائن فضله وجــوده، وهي –عندهم– معرفة أو مشاهدة، أو مكاشفة أو محاضرة، أو نور، أو علم لدني، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ [الكهف: ٦٥] واستمدادًا من قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [العنكبوت: ٦٩] إلى آيات وأحاديث كثيرة أخرى [٣].

والصوفية شديدو الاعتزاز بهذه المعرفة التي يجعلونها موضع فخرهم، وهم يقدمونها ويفضلونها على ما سواها من طرق المعرفة الأخرى – ولــم ينكروها – كالمعرفة الحسية أو التجريبية أو العقلية التأملية، ولــذلك كثــر حديثهم عنها، وبذلوا الجهد في الاستدلال لها، والإقناع بمشروعية وجودهــا، كما بينوا علاقتها بوسائل المعرفة الأخــرى، وتحــدثوا عــن خصائصــها،

(١) انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي، لأستاذنا د/ أبي الوفا التفتــازاني، دار الثقافــة للطباعة والنشر ط ٣/ ١٩٧٩ ص ١١١ وما بعدها، ودراسات في علــم الأخــلاق للمؤلف، دار الثقافة العربية و١١ ١٩٠٠ ص ١٣٧، وما بعدها.

(٢) قارن: تاريخ التصوف الإسلامي د/ بدوي ص ١٨.

(٣) سيأتي بعض تفصيل لذلك –فيما بعد– إن شاء الله تعالى.

ووضعوا لها من الضوابط ما يباعد بينها وبين الشطط والانحراف، ويحتفظ لها بقيمتها، ويرد على أوجه النقد التي توجَّه إليها من خصومها.

ويتحدث الشاعر الصوفي الفارسي: فريد الدين العطار (ت ٦٢٨ على الأرجح) في مقدمة كتابه: تذكرة الأولياء عن هذا العلم فيقول: إننا إذا استثنينا كلام الله، العلي الأعلى، وأحاديث رسوله صلى الله عليه وسلم، فإنه لا يوجد كلام يمكن أن يقارن بكلام علماء الصوفية؛ لأنه "ثمرة للعلم والحال، وليس نتيجة للحفظ والقال، وأنه من العيان، لا من البيان، ومن الأسرار لا من التكرار، ومن العلم اللدني، لا من العلم الكسبي... ومن عالم أدبني ربي، لا من عالم: علمني أبي؛ لأنهم الوارثون للنبي صلى الله عليه وسلم"[1].

● ومن التعريفات التي يتضح فيها هذه الاتجاه المعرفي: قول ذي النون المصري (٢٤٥هـ): عن الصوفي: هو "من إذا نطق أبان نطقه عن الحقائق، وإن سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق" [2]، وقول سهل التستري: "الصوفي هو من صفا من الكدر، وامتلأ من الفكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر"[3].

---

(١) تاريخ التصوف الإسلام، تأليف د/ قاسم غني، ترجمه عن الفارسية الأستاذ صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية ١٩٧٠ ص ٢٧٠، وانظر:

Le mémorial des saints, par. A. pavet de Courteille. Édition du seuil. paris 1976 pp 15, 16.

(٢) طبقات السلمي ١٩، وكشف المحجوب ١/ ٢٣١، ٢٣٢.

(٣) التعرف ص٥، وعوارف المعارف ٥/ ٩٠، والتعريف يجمع بين الصفاء والمصافاة بالمعرفة، لأهل الزهد في الدنيا والعزلة عن الخلق، اكتفاء بالعيش في رحاب الله، والعناية بصفاء القلوب من كل كدر.

ويقول أبو سعيد الخراز: "الصوفي من صفّى ربُّه قلبه فامتلأ قلبه نورًا، ومن دخل في عين اللذة بذكر الله"[1].

والجزء الأول من هذا التعريف يتحدث -صراحة- عن أن الله عز وجل هو الذي يتولى تطهير قلوب العابدين من الشهوات، وتصفيتها من الشبهات، والمعاصي والسيئات، تفضلاً منه ورحمة، وذلك بعد أن يُسلِّم هؤلاء السائرون في طريق الله قلوبهم إليه تعالى - بعد تهذيب جوارحهم - بريئين من حولهم وقوتهم إلى حوله وقوته، مستسلمين لأمره، مقيمين على طاعته، وعندئذ، يمنحهم الله من أنوار فضله ما يزيدهم يقينًا وعلمًا، وهذا من ولاية الله لهم، وعنايته بهم ﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٦]، وهكذا تكون المعرفة كما يقول الخرّاز من وجهين: "من عين الجود ومن بذل المجهود"[2].

ويشير آخر التعريف إلى وسيلة من أهم الوسائل، وعبادة من أهم العبادات التي تقرب إلى الله تعالى، وهي الذكر لله، وهو - كما يقول ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) معبرًا عن رأي الصوفية" منزلة القوم الكبرى، التي منها يتزودون، وفيها يتجرون... والذكر منشور الولاية... وهو قوت قلوب القوم... وهو باب الله الأعظم، المفتوح بينه وبين عبده، ما لم يغلقه العبد بغفلته" [3]، وهو -عند الصادقين المخلصين - "غذاء الأرواح، ولذة النفوس، وقوت القلوب، وقد كان بعضهم يجد فيه من اللذة والامتلاء ما يصرفه عن طعام الأبدان، وقد سئل سهل التستري عن القوت، فقال: "هو الحي الذي لا

---

(١) تذكرة الأولياء للعطار، نقلاً عن التصوف الإسلامي وتاريخه، نيكولسون ترجمة د/ أبي العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٦ ص ٣٠.

(٢) حلية الأولياء ١٠: ٢٤٧.

(٣) مدارج السالكين، طبعة الفقي ٢/ ٤٢٣، ٤٢٤، وانظر ما بعدها.

يموت... فقيل له: سألناك عن الغذاء، فقال: الغذاء هو الذكر. قيل: سألناك عن طعمة الجسد، فقال: ما لك وللجسد، دع من تولاه أولا يتوله آخرًا، وإذا دخل عليه علة فرده إلى صانعه، أما رأيت الصنعة إذا عابت رَدُّوها إلى صانعها حتى يصلحها؟"[1].

وقد تطرق حديث الصوفية إلى الحديث عن هذه اللذة التي هي ثمرة الذكر، وأوضحوا ما يصاحبها من كشف ومعرفة وعلم موهوب من عين الجود، ثم ما قد يكون معها أو بعدها من دهشة وذهول، أو غيبة تشبه الفناء عن ملاحظة الأشياء أو الشعور بها، ولهم في هذا الباب تحليلات نفسية دقيقة عميقة، جديرة بالتأمل والاعتبار.

٤-وإذا كانت التعريفات السابقة قد ركزت على جانب بعينه من جوانب التجربة الصوفية فإننا لا نعدم أن نجد بعض التعريفات التي لم تنحصر في أحد هذه الجوانب، بل حاول أصحابها أن يقدموا تعريفات تتميز بالشمول والعموم في حديثهم عن التصوف، ومن هذه التعريفات -على سبيل المثال- قول الجنيد بن محمد [2] التصوف: "تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية، ومجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة، وإتباع الرسول صلى الله عليه وسلم في الشريعة"[3].

---

(١) قوت القلوب ٢/ ٣٦، وليس مقصودًا لسهل أن الجسد لا يحتاج إلى طعام على الدوام، ولكنه يرتقي بهمة سائليه إلى أن يكون مقصودهم الأول هو الله تعالى، والذكر له، ثم يأتي الطعام بعد ذلك.

(٢) ونسب هذا القول -باختلاف يسير- إلى محمد بن خفيف الشيرازي (٣٧١هـ)، انظر: طبقات السلمي ص ٤٦٤.

(٣) التعرف ٢٥، وانظر عوارف المعارل ٥/ ٩٠، ويغلب على التعريفات الطابع الأخلاقي، ولكنه لا يخلو من إشارة إلى بعض الجوانب الأخرى كالتعلق بالعلوم الحقيقة، ثم يتحدث عن بعض شروط السلوك إلى الله، كالوفاء لله، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم.

ومن ذلك قول أبي القاسم النصرباذي (٣٦٧هـ): "أصل التصوف: ملازمة الكتاب والسنة، وترك الأهواء والبدع، وتعظيم حرمات المشايخ، ورؤية أعذار الخلق، وحسن صحبة الرفقاء، والقيام بخدمتهم، واستعمال الأخلاق الجميلة، والمداومة على الأوراد، وترك ارتكاب الرخص والتأويلات"[١].

● وقد حاول بعض الذين كتبوا في تاريخ العلوم الإسلامية أن يعرفوا التصوف ببعض التعريفات الكاشفة الموضحة، مع الحديث عن بعض مجالات هذا العلم ومسائله، وقد يقترن ذلك - لديهم- بإصدار بعض الأحكام التقويمية عليه، أو الحديث عن بعض أعلامه، أو بعض آرائهم.

ومن أمثلة ذلك ما قاله التهانوي، نقلاً عن أحد سابقيه "التصوف لغة: لبس الصوف، علامة على الزهد، وترك الدنيا، أما في اصطلاح أهل العرفان فهو تطهير القلب من حب غير الله، وتزيين الظاهر من حيث العمل والاعتقاد، وتنفيذ المأمورات، والابتعاد عن المنهيات، والمواظبة على تنفيذ ما أمر به الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأفراد هذه الجماعة هم المتصوفة المحقون، ومن المتصوفة مبطلون، يعدون أنفسهم صوفية، وليسوا في الحقيقة كذلك"[٢].

وعرفه حاجي خليفة (١٠٦٧هـ) بقوله: "هو علم يعرف به كيفية ترقي أهل الكمال من النوع الإنساني في مدارج سعاداتهم، والأمور العارضة لهم بقدر الطاقة البشرية"، وجاء بهامشه: "ويقال له علم الحقيقة أيضًا، وهو علم الطريقة، أي تزكية النفس عن الأخلاق الردية، وتصفية القلب عن الأغراض

---

(١) طبقات السلمي ٤٨٨.

(٢) كشف اصطلاحات الفنون لمحمد علي الفارقي، المتوفي في القرن الثاني عشر الهجري، تحقيق د/ لطفي عبد البديع، وترجم النصوص الفارسية د/ عبد النعيم حسنين، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ ج٤، ٢٤٨.

الدنية، وعلم الشريعة بلا علم الحقيقة عاطل، وعلم الحقيقة بلا علم الشـريعة باطل"[1].

ومن شأن هذه التعريفات وأمثالها عنه أن تعطي فكـرة تقريبيـة عـن التصوف، ولكنها لا تعطي فكرة دقيقة أو متكاملة، كمـا هـو الحـال فـي التعريفات بصفة عامة، أما المعرفة الدقيقة فإنها تأتي ثمرة للاتصال المباشر بالعلم، بل بالعمل بمقتضاه، والسير في منازله، والذوق لأحواله؛ لأنه لـيس علمًا نظريًا خالصًا، بل إنه يجمع بين النظر والعمل، وهو كما قال الجنيد من قبل: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات"[2].

٥- تعريفات للتصوف من خارج البيئة الثقافية الإسلامية:

توصف كلمة التصوف Mysticisme في نطاق التصوف المسـيحي، بأنها "كلمة سيئة الطالع، فهي تكسوها غشاوة، وتـوحي مـن ثـم بـالتفكير الغامض الضبابي المضطرب، وربما كان من الأفضل لو استطعنا اسـتخدام كلمات مثل الاستنارة أو الإشراق، الشائعة في الهند لوصف الظاهرة نفسها، لكن من الأفضل -مع ذلك- المحافظة على كلمة التصوف، مع بذل الجهـد للتغلب على الأحكام المبتسرة، التي تميل إلى الظهور [3].

---

(١) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، تصوير دار العلوم الحديثة، لبنان، د. ت ١/ ٤١٣، وانظر ما بعدها، وقد نقل صديق حسن خان القنوجي هذا التعريف في كتابه: أبجد العلوم، دار الكتب العلمية بيـروت ١٩٨١ تقريباً. انظر ٢/ ١٥٢، وانظر ما بعدها.

(٢) طبقات السلمي ١٥٨، والقشيرية ١/ ١٠٦، وهذا هو الذي قاله الغزالي مـن بعـد. انظر: المنقذ من الضلال ص ١٧٠.

(٣) ستيس. انظر: التصوف والفلسفة ص ٢٩، ٣٠.

والكلمة – إذن– مُحَمَّلة بالغموض والالتباس، ولعل من أسباب ذلك أنها – في معناها الأصلي– متصلة بكلمة Mystére– الدالة على الغموض والإبهام والسرية [1]، وما تزال هذه الكلمة تحتفظ بهذا المعنى منذ أن وضعه لها الآباء اليونانيون، والذين تابعوا خطهم الروحي، وأصبحت الكلمة مميزة لهذا الذي لديه اتجاه قوي إلى معرفة الأسرار، وهكذا يكون الصوفية هم الذين يهتمون– قبل كل شيء– بأسرار مملكة السماء [2].

ويشير لالاند في معجمه الفلسفي إلى أن التصوف يستخدم بعدة معان:

أ- أنه اعتقاد بإمكانية الاتحاد الباطني والمباشر من الروح الإنسانية للمبدأ الأصلي للوجود، اتحادًا يؤسس نمطًا من الوجود، ثم هو يؤسس– في الوقت نفسه– نوعًا من المعرفة الغريبة، وهما يعلوان على تصورنا المعتاد للوجود والمعرفة.

ب- أنه مجموع من الترتيبات العقلية والأخلاقية الفعالة التي تتصل بهذا الاعتقاد [3]، وتعد ظاهرة "الوجد" هي الظاهرة الأساسية لهذا التصوف، وفيها ينقطع كل اتصال للوصفي بالعالم الخارجي، ويكون لدى النفس شعور بالاتصال بموضوع باطني، هو الكائن الكامل، اللانهائي، أي الله. لكن هذا ربما يعطي فكرة ناقصة عن هذا التصوف، الذي يتركز تمامًا في هذه الظاهرة، التي تمثل فيه نقطة الذروة، فالتصوف هو، في الأساس: حياة، وحركة، وتطور لخاصية واتجاه محدد (كما يقول إميل بوترو) وتتمثل مراحل هذا التطور في التعطش للمطلق، والسعي للتطهر، والتقشف، والوجد،

---

(1)Voir : preface del 'encyclopédie des Mystiques, par M. M Davy Seghers. paris 1977 tome, 1 p. .71.

(2)Voir: Lings, Qu'est- ce que le soufisme op cit p 11.

(٣) الذي سبقت الإشارة إليه في الفقرة السابقة (أ) .

والانكفاء على الحياة الداخلية، والتوجه الجديد في الفكر، والتوجه الأخلاقي، ثم التحقيق الفردي والاجتماعي للحياة الكاملة.

ويطلق التصوف –بصفة خاصة– على مجموع المراحل العملية التي تقود إلى هذه الحالة، وعلى المذاهب المعبرة عن "المعارف" التي تعتبر كما لو كانت هي الغاية أو الثمرة.

ج– التصوف واحد من النظم الأربع الفلسفية الكبرى، التي تعاقبت –من وجهة نظر المذهب التوفيقي– في دائرة، على امتداد تاريخ الفكر الإنساني، والتي استهدف التأمل الفلسفي في تقدمه، أن يحل محلها، أكثر فأكثر، على نحو كامل، ويثمر هذا رد فعل مضادًا لمذهب الشك، ويتميز بالتقليل من شأن العقل لحساب العاطفة والخيال.

د– ويشير لالاند في القسم الرابع من التعريف إلى أن التصوف يطلق، مع ظلال لا تخلو من الانتقاص والتحقير، على:

– العقائد أو المذاهب التي تستند إلى العاطفة والحدس أكثر مما تعتمد على الملاحظة والبرهان، ذلك أن ادعاء الصوفية بأن هناك طريقًا للمعرفة غير طريق العقل، يعني أن من المشروع أن نؤكد وجود هذا (الطريق) الذي يجهله الإنسان. ويمكن القول بأن التصوف يشتمل على تجاوز للحدود، سواء بدفعة حب، أو بجهد للإرادة، بحيث يكون العقل التأملي مجبرًا على الانزواء.

– ثم يطلق كذلك– على المعتقدات والمذاهب التي تحقر أو تستبعد الحقيقة المحسوسة، لحساب الحقيقة التي لا يمكن الوصول إليها بالحواس [1].

(1)voir : Lalande, André : vocabulair technique et critique de la philosophie. P. U.F. paris 1976 pp 661- .664

ويمكن القول بأن هذه الأقسام الأربعة تعطي تصورًا واضحًا للمقصود بهذا التصوف من حيث الجهد المبذول لتحقيقه، وهو الذي يتمثل في الترتيبات والمجاهدات النفسية والأخلاقية التي يبذلها الصوفية للوصول إلى درجة الوجد [1]، وفيها ينفصل الصوفي بشعوره عن العالم الخارجي، ليستغرق في حياة باطنية يسعى من ورائها إلى الاتصال – كما يقول- بالكائن اللانهائي أو بالله، ولا يتصف هذا الجهد بالرتابة أو السكون، وإنما هو جهد دائب وحركة مستمرة، وتعطش عميق للاتصال، وسعي متصل للتطهر، ومن شأن هذا كله أن يمنح صاحبه ما يبتغيه من الاتصال، ثم هو يزوده بتصور للوجود، ونظام للمعرفة يختلف عن الأنماط المعهودة في نطاق العلم التجريبي أو في نطاق الفلسفة العقلية التأملية [2].

ويتحدث المعنى الثالث عن التصوف بوصفه علمًا، ضمن منظومة العلوم الفلسفية التي ظهرت ضمن تاريخ الفكر الإنساني ولا يخلو الحديث في هذا المعنى، ثم في المعنى الرابع الذي يتلوه من نزعة إلى نقد التصوف، بسبب استناده إلى العاطفة أو الحدس، أكثر من اعتماده على الملاحظة والبرهان. ولعل استحضار هذه المعاني يشير إلى أن هذا التصوف الموجود خارج نطاق البيئة الإسلامية يجمع في جنباته أكثر الاتجاهات التي سبقت الإشارة إليها في الحديث عن التصوف الإسلامي، ففيه جوانب عملية، ونظم أخلاقية، وغايات معرفية، ويختلف الصوفية من حيث التركيز على جانب أو آخر من جوانبه، فبعضهم يركز على المجاهدة، وبعضهم يركز على التطهر الأخلاقي، وكثير منهم يركز على جانب المعرفة الذوقية المباشرة، التي تأتي ثمرة لتجربة ومعاناة، بل إننا قد نجد لدى بعض هؤلاء من يصف

(١) انظر : فقرة ب.

(٢) انظر : فقرة أ.

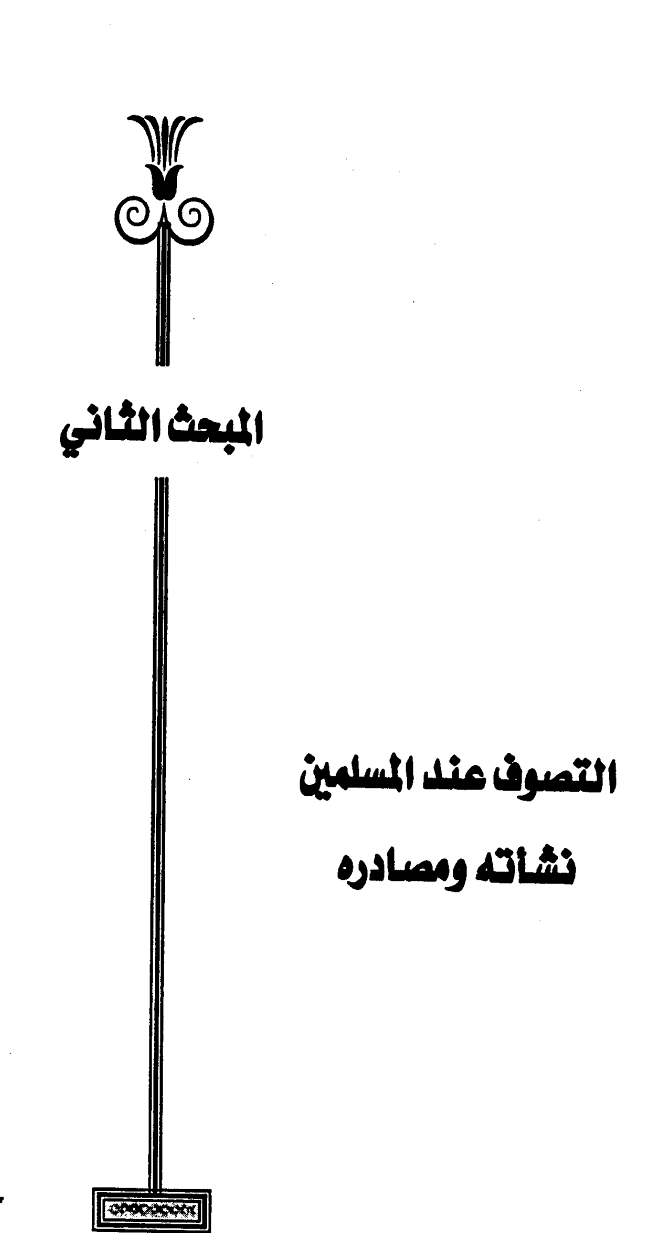
التصوف بأنه رؤى أو أحلام، أو بأنه تفكر مضطرب أو لا عقلاني، أو بأنه يمثل حالة مرضية أو اضطرابًا عُصابيًا [1]؟.

ويمكن القول بأن هذه الأحكام الشديدة تأتي من جانب الناقدين للتصوف، الرافضين لمنهجه السلوكي والمعرفي، ويظهر ذلك لدى طوائف من التجريبيين، والفلاسفة العقليين، وأمثالهم .

ويدلنا هذا التوافق العام بين أنواع التصوف، على أن هناك قدرًا لا يمكن الاستهانة به من وحدة التجربة الصوفية- على المستوى الإنسانى - على الرغم من الفروق الجوهرية بين هذه الأنواع، ولا سيما في علاقتها بالدين الذي تستظل به، وتستند إليه. وهذه مسألة تحتاج إلى دراسة أكثر تفصيلاً لا يتسع لها المقام الآن، ولعل التعريفات السابقة – في داخل نطاق التصوف الإسلامي وفي خارجه- تكون قد أسهمت بجهد مناسب في التعريف بالتصوف، فلننتقل إلى نقطة أخرى مكملة لهذا التعريف، وهي تتصل بنشأة التصوف ومصادره.



(١) انظر : د/ عرفان عبد الحميد مفتاح، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، دار الجيل – بيروت، ط ١/ ١٩٩١، ص ٢٩٢، ٢٩٣، والتصوف، تجربة وطريقا ومذهبا ٩-١١.



المبحث الثاني

التصوف عند المسلمين
نشأته ومصادره

المبحث الثاني

التصوف عند المسلمين

نشأته ومصادره

يعد الحديث عن نشأة التصوف لدى المسلمين من الأمور ذات الأهمية البالغة.

وقد كانت هذه المسألة موضع بحث من زمن بعيد، ثم تجدد البحث حولها بعد أن تناولها المستشرقون بالدراسة، وقد تعددت الآراء، واختلفت الاتجاهات – فيما يتعلق بهذه النشأة وأسبابها والعوامل المؤثرة فيها –من النقيض إلى النقيض. ولم يسلم كثير من هذه الآراء من الوقوع في براثن التعصب للتصوف أو ضده، وسنحاول فيما يلي أن نتناول هذه المسألة بشيء من الإيضاح والبيان.

ويمكن القول بأن التصوف عمومًا لم يكن ثمرة لعامل واحد كان هو السبب في وجوده، مهما كانت أهميته، بل إنه –شأنه في ذلك شأن غيره من العلوم والظواهر المركبة – قد وجد عند المسلمين نتيجة لمجموعة من العوامل والمؤثرات: بعضها داخلي وبعضها أجنبي، وقد تفاعلت هذه العوامل وتكاملت حتى أثمرت هذا العلم الذي تميز –في جانبه النظري– عن سواه من العلوم الإسلامية كالفقه وعلم الكلام والحديث ونحوها، كما أدت إلى تميزه – في الجانب العملي –عن سواه من طرق التربية الأخلاقية، وليس من الطبيعي أن ينشأ مثل هذا العلم دفعة واحدة، ولا أن تتكامل مسائله وقضاياه ومنهجه في مدة قصيرة من الزمان، بل إن من المتوقع أن يستغرق بعض الوقت حتى يتاح لتلك العوامل التي أثمرت أن تصل إلى غايتها في إيجاد هذا العلم وفي تطوره.

أولاً: عوامل النشأة:

١- **الزهد** : يوجد ارتباط وثيق بين الزهد والتصوف، وقد كان الزهد هو البيئة الطبيعة التي نشأ فيها التصوف.

ويشير ابن الجوزي – وهو من أكبر نقاد التصوف في كتابه تلبيس إبليس– إلى هذا المعنى بقوله: "الصوفية من جملة الزهاد. إلا أن الصوفية انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال وتوسموا بسمات... والتصوف طريقة كان ابتداؤها الزهد الكلي"(١)، ولذلك اتجهت عناية الباحثين في تاريخ التصوف إلى الاهتمام بتلك المرحلة السابقة على التصوف، بوصفها تمهيدًا ومقدمة كان لها أثر واضح في وجود التصوف فيما بعد.

نشأة الزهد:

ويرجع الزهد –لدى المسلمين– إلى عدة عوامل، نشير من بينها إلى ما يلي:

أ- **العامل الديني**: ويقصد به ما كان للقرآن الكريم والسنة النبوية من أثر كبير في توجيه المسلمين إلى الزهد في الدنيا، والعزوف عن لذاتها وعدم الاستغراق في متعتها وشهواتها، والنظر إلى متاعها على أنه زائل وقليل، وأن شدة الاهتمام بها، وكثرة الانشغال بأمورها تصرف صاحبها عن كثير من الخير، وتجعله مهددًا بسوء العاقبة في دار الخلود (٢).

---

(١) ابن الجوزى (أبو الفرج) : نقد العلم والعلماء أو تلبيس إبليس، وسنشير إليه باسمه الثاني، لأنه أكثر شهره، ص١٥٥.

(٢) الزهد في اللغة ترك الميل إلى الشيء، وفي اصطلاح أهل الحقيقة هو بغض الدنيا والإعراض عنها، وقيل : هو ترك راحة الدنيا طلبًا لراحة الآخرة، وقيل : هو أن يخلو قلبك مما خلت منه يدك، والزهيد : الشيء القليل، والزاهد في الشيء : الراغب فيه، والراضي منه بالزهيد أي القليل، انظر : المفردات في غريب القرآن للراغب الأصبهاني، بإشراف د/ محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠، ص ٣١٥، والتعريفات للشريف الجرجاني، مكتبة مصطفي البابي الحلبي ١٩٣٨، ص ١٠١، ١٠٢.

ولا شك أن القارئ للقرآن الكريم يجد فيه آيات كثيرة تتحدث عن هـذه المعاني، وتلفت النظر إلى ضرورة الاهتمام بأمر الآخرة، ومن نماذج هـذه الآيات قوله تعالى:

-﴿ اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾

[الحديد: ٢٠]

-﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لاَ يُبْخَسُونَ ۞ أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾

[هود: ١٥، ١٦].

-﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا ۞ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ﴾

[الإسراء: ١٨، ١٩]

-﴿ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ ﴾

[الأنعام: ٣٢].

-﴿ بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۞ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴾

[الأعلى: ١٦، ١٧]، إلى آيات كثيرة أخرى.

وفي القرآن – كذلك- آيات تتحدث عن أهل الترف والغني والاستكبار في الأرض، والاعتماد على الجاه والمال والأولاد، وتذكر الآيات ما وقع فيه هؤلاء – بسبب الغني والترف- من إشراك بالله وجحود لنعمته، وكفر بالآخرة، وتقصير عن أداء حقوق الله تعالى وحقوق عباده. ومن نماذج هذه الآيات ما تحدث القرآن به عن قارون في سورة القصص، وأصحاب الجنة في سورة القلم، وصاحبي الجنتين في سورة الكهف، وما تضمنته سورة التوبة من حديث عن بعض المنافقين، ومنهم ذلك الذي عاهد الله تعالى ﴿ لَئِنْ آتَانَا مِن فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ ۞ فَلَمَّا آتَاهُم مِّن فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوا وَّهُم مُّعْرِضُونَ ۞ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ۞ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾ [التوبة: ٧٥- ٧٨].

● وجاءت السنة النبوية، فسارت على المنوال نفسه، حيث نجد من أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم ما يدعو إلى الزهد في الدنيا، ويحث على عدم الركون إليها، وينهي عن الاستغراق في نعيمها، كما يوصي بإيثار الآخرة عليها، وحسن الاستعداد لها، بما يورثه ذلك في نفس المؤمن من ورع وتقوى، وخشية ومراقبة، وحذر من الحساب بين يدي الله تعالى.

ومن الأحاديث الكثيرة التي تدل على هذه المعاني:

– "الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر"(١).

(١) صحيح مسلم، بشرح النووي، طبعة الشعب، كتاب الزهد ٥/ ٨١٤، والترمذي، أبواب الزهد، باب ما جاء أن الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ٣/ ٣٨٤، ٣٨٥، ومسند أحمد ٢/ ١٩٧.

- كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل"[1].

- وعندما جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأله عن عمل إذا عمله أحبه الله، قال: "ازهد في الدنيا يحبك الله"[2].

- "لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة، ما سقي الكافر منها شربة ماء"[3].

- مرَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسوق، فرأى شاة ميتة أو جديًا ميتًا، فتناوله، فأخذ بأذنه، ثم قال: أيكم يحب أن هذا له بدرهم؟ قالوا: ما نحب أنه لنا بشيء، فقال: "فوالله للدنيا أهون على الله من هذا عليكم"[4].

إلى أحاديث كثيرة جدًا تضمنت الترغيب في الآخرة، والتحذير من فتنة الدنيا [5].

- وقد تأكدت هذه الأقوال بالسلوك العملي للرسول صلى الله عليه وسلم الذي آثر حياة التقشف والبساطة في المأكل والمشرب والملبس والمسكن،

---

(١) صحيح البخاري، طبع استنابول ١٩٨٠، كتاب الرقاق، باب قول الرسول: كن في الدنيا كأنك غريب ٧/ ١٧٠، وفيه: وكان ابن عمر يقول: إذا أمسيت فلا تنتظر الصباح، وإذا أصبحت فلا تنتظر المساء. والترمذي، أبواب الزهد، باب ما جاء في قصر الأمل ٣/٣٨٨، ومسند أحمد ٥/ ٤٢٨.

(٢) سنن ابن ماجه (طبعة الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي) كتاب الزهد، باب الزهد في الدنيا ٢/ ١٣٧٣، ١٣٧٤.

(٣) سنن الترمذي، أبواب الزهد، باب ما جاء في هوان الدنيا على الله (٣/٣٨٣)، وابن ماجه، كتاب الزهد، باب مثل الدنيا (٢/١٣٧٧).

(٤) صحيح مسلم، كتاب الزهد ٥/ ٨١٤، والترمذي، أبواب الزهد، باب ما جاء في هوان الدنيا على الله ٣/ ٣٨٤، وابن ماجه، كتاب الزهد، باب مثل الدنيا ٢/ ١٣٧٧.

(٥) راجع كتاب الرقاق في البخاري، وأبواب الزهد عند مسلم، والترمذي، وابن ماجة والنسائي، وأبي داود، ومسند أحمد في مواطن كثيرة منه.

والعيش بصفة عامة، وابتعد عن حياة الترف والسرف والنعيم والتوسع في طيبات الدنيا. وفي كتب السنة أحاديث كثيرة تصف صبره على الجوع، ورضاه بالقليل، وإيثاره للتواضع في سائر أمره، ومن هذه الأحاديث ما يلي:

- "ما شبع آل محمد صلى الله عليه وسلم منذ قدم المدينة من طعام بُـرٍّ ثلاث ليال تباعًا حتى قبض"[1].

- وعن عائشة رضي الله عنها قالت: إن كنا لننظر إلى الهلال، ثم الهلال، ثم الهلال؛ ثلاثة أهلة في شهرين، وما أوقد في أبيات رسول الله صلى الله عليه وسلم نار، ولما سئلت: ما كان يعيشكم؟ قالت: الأسودان: التمر والماء [2].

وقد كان فراشه من أَدَمٍ (جلد) حَشْوُه ليف[3]، وقد كان ينام على حصير فيؤثر في بدنه، فيقول له عمر بن الخطاب: يا رسول الله، كِسْرَى يشربون في الذهب والفضة، وأنت هكذا؟ فيقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنهم عجلت لهم طيباتهم في حياتهم الدنيا"[4]، وعندما دخل عليه مرة أخرى قال له: يا نبي الله، لو اتخذت فراشًا أَوْثَرَ من هذا، فقال: "ما لي وللدنيا، ما مثلي

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب كيف كان عيش النبي صلى الله عليه وأصحابه وتخليهم من الدنيا ٧/ ١٨٠، وصحيح مسلم كتاب الزهد ٥/ ٨٢٦.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الزهد ٨٢٧، ٨٢٨، والبخاري في الرقاق، باب كيف كان عيش النبي صلى الله عليه وسلم ٧/ ١٨١، والترمذي أبواب الزهد، باب ما جاء في معيشة النبي صلى الله عليه وسلم وأهله ٤/ ٩- ١١، ثم انظر ١٥/ ١٧.

(٣) البخاري في الموضع السابق ٧/ ١٨٠، ١٨١.

(٤) المسند، طبعة الشيخ أحمد شاكر، دار المعارف، مصر ١٩٥٦ ج١٥/ ١١٣، حديث رقم ٧٩٥٠.

ومثل الدنيا إلا كراكب سار في يوم صائف، فاستظل تحت شجرة، ساعة من نهار، ثم راح وتركها"[1].

● ولعل من أبلغ الأدلة على ما كانت عليه حياة الرسول صلى الله عليه وسلم من شدة وتقشف ما حكاه القرآن الكريم من أن أمهات المؤمنين قد رغبن في شيء من السعة في النفقة، واليسر في المعيشة، فما كان من الرسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن اعتزلهن شهرًا كاملاً، ثم نزل عليه قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَوٰةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ۞ وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٢٨، ٢٩][2]، وفي هاتين الآيتين يخير الله عز وجل أمهات المؤمنين بين متعة الدنيا وزينتها وبين المقام والعيش معه على ما في حياته من الضيق والشدة في المعيشة، فاخترن الله ورسوله والدار الآخرة، ورضين بما رضيه الله ورسوله، وقاسَمْنَهُ تلك الحياة الزاهدة التي اختارها الرسول صلى الله عليه وسلم لنفسه.

ولما انتقل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى جوار ربه لم يترك دينارًا ولا درهمًا، ولا شاة ولا بعيرًا، ولا أوصى بشيء، وكان يقول: "لا نورث، ما تركناه صدقة"[3].

---

(١) المسند طبعة المكتبة الإسلامي، بيروت ط ٤/ ١٩٨٣، جـ ١/ ٣٠١.

(٢) ارجع إلى تفسير الطبري وابن كثير والقرطبي وغيرهم في تفسير هاتين الآيتين.

(٣) صحيح البخاري: باب فرض الخمس ٤/ ٤١- ٤٤، وصحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء، وباب قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا نُورَثُ ما تركناه صدقة" ٤/ ٣٦٣- ٣٧٢، ومسند أحمد ١/ ٤، ٦، ٩، ومواطن أخرى.

وقد مضى على ذلك حتى أتاه اليقين [1].

• وسار جمهور الصحابة على هذا الهدي الإلهي النبوي، فآثروا الزهد، وارتضوا حياة التقشف والتواضع، لما سمعوا من تحذير النبي صلى الله عليه وسلم لهم من فتنة الحياة الدنيا، وقد كان يقول لهم: "... فوالله ما الفقرَ أخشى عليكم، ولكني أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا كما بُسِطَتْ على من كان قبلكم، فتنافسوها كما تنافسوها، وتلهيكم كما ألهتهم"[2].

وامتثل الصحابة لما دعاهم الرسول إليه، كما تدل عليه سيرتهم وأخبارهم وأحوالهم، وفي ذلك يقول ابن عبد البر (٤٦٣هـ): "والآثار عن السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء المسلمين، في فضل الصبر عن الدنيا، والزهد فيها، وفضل القناعة والرضا بالكفاف، والاقتصار على ما يكفي دون التكاثر الذي يلهي ويطغي أكثر من أن يحيط بها كتاب، أو يشتمل عليها باب، والذي زوى الله عنهم الدنيا من الصحابة أكثر من الذين فتحها عليهم أضعافًا مضاعفة"[3].

وقد كان الأغنياء من الصحابة حريصين على التخلق بخلق الزهد، ويعرف هذا بالرجوع إلى سيرتهم وأخبارهم، وقد كانت أموالهم مبذولة في الخير والبر ومعاونة الفقراء، وتجهيز الجيوش، وقضاء مصالح المسلمين

---

(١) راجع باب الزهد في الكتب التي عنيت بالحديث عن سيرته صلى الله عليه وسلم كالشمائل المحمدية للترمذي، والوفا بأحوال المصطفى لابن الجوزي، والشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض، وزاد المعاد لابن القيم، والشمائل لابن كثير... الخ.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب ما يحذر من زهرة الدنيا ٧/ ١٧٢، ١٧٣، وصحيح مسلم كتاب الزهد ٥/ ٨١٦، وانظر ٨١٧.

(٣) أبو عمر يوسف عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، إدارة الطباعة المنيرية ١٩٧٨، ٢/ ١٦.

وسد حاجاتهم، وقد خلت حياتهم الخاصة من سرف الأغنياء وتبذير المترفين. وقد وُصِفَ عثمان بن عفان –رضي الله عنه– بأنه "كان يطعم الناس طعام الإمارة ويدخل إلى بيته فيأكل الخل والزيت"(١)، وأما عبد الرحمن بن عوف فإنه كان يكثر من الصدقة؛ مرضاة لله تعالى (٢).

وهكذا كان الزهد هو طابع الحياة في عهد الصحابة، وقد اعترف لهم بذلك من جاءوا من بعدهم، وقد قال الحسن البصري في وصفهم: "رأيت سبعين بدريًا كانوا – والله فيما أَحَلَّ الله تعالى لهم – أزهد منكم فيما حرم الله تعالى عليكم... وكان أحدهم يعرض له المال الحلال فلا يأخذه، ويقول: أخاف أن يفسد على قلبي"(٣) وما كان لأحد من هؤلاء "إلا ثوبه، وما وضع أحدهم بينه وبين الأرض ثوبًا قط، كان إذا أراد النوم باشر الأرض بجسمه، وجعل ثوبه فوقه"(٤)، وما كان هؤلاء "يفرحون بشيء من الدنيا أقبل، ولا يتأسفون على شيء منها أدبر، ولَهِيَ كانت أهونَ في أعينهم من هذا التراب"(٥).

وقد كانت أحوال الصحابة، وزهادتهم موضع اعتبار الزهاد والصوفية

---

(١) الإمام أحمد بن حنبل، كتاب الزهد، مكتبة أنس بن مالك، مصر ١٤٠٠هـ ص ١٢، ٢٢، ١٢٩، وحلية الأولياء ١/ ٦٠.

(٢) انظر تلبيس إبليس ١٧٤، ١٧٥، وحلية الأولياء ١/ ٩٨- ١٠٠، وانظر لغيره من الصحابة: الحلية ١/ ٨١، ٨٣، ٨٧، ٨٥، ٨٨، ٩٠ الخ.

(٣) قوت القلوب ١/ ٥١٧.

(٤) السابق ١/ ٥٣٨.

(٥) الزهد للإمام أحمد ٢٨٥، وانظر ٢٧١، وانظر حلية الأولياء لأبي نعيم ٦/ ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٢، ومقدمة ابن خلدون، طبعة الشعب ٤٣٩، والبداية والنهاية لابن كثير، تحقيق د/ أحمد أبي ملحم وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت ط ٤/ ١٩٨٨، جـ٩/ ٢٨٤.

من بعدهم، كما كانت موضع الأسوة والاقتداء بهم في جميع معانيهم وأحوالهم الظاهرة والباطنة؛ لأن المؤمنين مندوبون إلى التعلق بأفعالهم، والتخلق بأخلاقهم فيما أتوا به من أنواع الطاعات، ونطقوا به من الحكم[1].

• وعلى الرغم من وضوح هذه العلاقة بين الزهد الذي ظهر عند المسلمين وهذا العامل الديني الذي يتمثل في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وأحوال الصحابة كان لبعض المستشرقين رأي آخر حول هذه العلاقة.

ومن هؤلاء جولد زيهر الذي رأى أن الصحابة لم يتوجهوا في فتوحاتهم نحو المثل الأعلى وحده؛ لأن كنوز المدائن ودمشق والإسكندرية لم تسمح طبيعتها بإيجاد ميول للزهد والتقشف، وقد كانت البواعث الغالبة التي دفعت بالعرب إلى القيام بالفتوحات هي الحاجة المادية والطمع، ومن ثم اختفت نزعات الزهد والتقشف في الصدر الأول للإسلام!!

ولا يكتفي جولد زيهر بالتشكيك في البواعث التي دفعت المسلمين إلى القيام بالفتوحات، بل إنه يصل إلى حد التشكيك في الأحاديث النبوية الكثيرة التي تتعلق بالزهد: إثباتًا أو نفيًا [2].

ولما أراد جولد زيهر أن يفسر وجود ظاهرة الزهد في أواخر عهد الصحابة قال: إن الزهد كان رد فعل مضادًا للترف، وكان مرتبطًا بالثورة على السلطة القائمة آنذاك، ثم كان – فيما يقول- راجعًا إلى الإعجاب برهبان المسيحية ونسكهم، وبما فيه من تطبيق عملي لفكرة الزهد، وكان الاختلاط بهم سبيلاً إلى التأثر بهم وبأفكارهم، فالتجارب التي تيسَّر لتلك النفوس

(١) انظر مثلاً اللمع ١٦٦- ١٩٣.

(٢) انظر العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة د/ محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكاتب المصري ١٩٤٦، ص ١٢٠- ١٢٢، ١٢٦.

المتعطشة للزهد اكتسابُها بمخالطتهم المسيحيين قد أصبحت – دون ريب – مدرسة الزهد في الإسلام. ثم أكمل هؤلاء مذهبهم بما انتحلوه من شواهد وعبارات من العهد الجديد (1).

ويجري نيكولسون على المنوال نفسه فيذكر مثل جولد زيهر أن الزهد لم يكن من الخصائص التي امتاز بها الإسلام ولا نبي الإسلام؛ لأن الإسلام قد هيمنت عليه -بعد الانتقال إلى المدينة – فكرة امتلاك العالم والسيطرة عليه. وكان مما استدل به أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخذ بنصيب من جميع اللذات التي كانت في متناول يده!! وأنه لم يحرم على أتباعه التمتع بزينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق، وأن مادة الزهد لم تذكر في القرآن إلا مرة واحدة في سورة يوسف عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ﴾ [يوسف: 20]، وليس لها هنا أي معنى صوفي، ثم إن القرآن قد ذم الرهبانية، وصرح بأنها بدعة ابتدعتها المسيحية (2) وعلينا -إذن- ألا ننسى في هذا المقام أثر المسيحية في الزهد الإسلامي في هذا العصر المبكر، لا سيما وأنه توجد أدلة قاطعة – في رأيه- على أن مذاهب هؤلاء الزهاد كانت – إلى حد كبير – مستندة إلى تعاليم وتقاليد يهودية ومسيحية (3).

●● ويضيق المقام – هنا- عن مناقشة هذه الادعاءات، الرامية إلى إثبات أن الزهد لم يكن من خصائص الإسلام ولا نبيه الكريم، وأن ما ظهر

---

(1) انظر العقيدة والشريعة في الإسلام 130، 131، 132، ثم 135، 136، وقد أضاف إلى ذلك: الأفلاطونية المحدثة 136، وانظر 146، ثم الأثر البوذي، انظر 141، 142، 144- 146.

(2) انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص 43- 45.

(3) السابق ص 47.

منه لدى المسلمين إنما كان – في المقام الأول– بتأثير اليهودية والنصرانية، ولكننا مع ذلك، نشير – في إيجاز شديد– إلى ما تضمنته هذه الادعاءات من مبالغات شديدة تصل إلى حد المغالطة في أحيان كثيرة، فلقد تحدث القــرآن الكريم في آيات مكية كثيرة عن الزهد، وكان ذلك قبل لقاء الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمين باليهود في المدينة، كما تحدث القرآن عنه كثيرا فــي آياته المدنية أيضا، ومعنى ذلك انه يمثل عنصر أساسيا من نظرة الإسلام إلى الدنيا، وكذلك تحدثت عنه الأحاديث النبوية الكثيرة الموثقة بــأعلى درجــات التوثيق، التي توفرت لأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتي لا نكاد نجد لها نظيرًا فيما سواها من النصوص الأخرى لدى غير المسلمين، ممــا يجعل التشكيك فيها – كما يحاول جولد زيهر – نوعًا من الادعاء الذي يفتقر إلى الإنصاف والموضوعية.

● ثم إن علاقة الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته بــاليهود فــي المدينة لم تكن علاقة ملائمة للتأثر بهم، فلقد دخلت – بعد فترة يســيرة مــن وجود المسلمين بالمدينة – في أطوار من الصراع والحروب، التي انتهــت – فيما بعد – إلى إجلائهم تمامًا من شبه الجزيرة العربية، وكان ذلك بســبب نقض اليهود لعهودهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم، وتحالفهم مع أعدائه من المشركين، ومحاولاتهم إشاعة الفرقة والفتنة بين المســلمين فــي حيــاة الرسول عليه السلام، بل إلى محاولاتهم المتكررة لقتل الرسول نفسه، ولــم تكن هذه العلاقات المتوترة لتسمح بمثل هذا التأثير المزعوم.

● ولم يكن اهتمام اليهود بالجوانب الروحية والزهد قويًا، إلى الحد الذي يجعلهم موضع الاقتداء والأسوة لدى الأوائل من المسلمين، وقد كان هــؤلاء الذين يقال إنهم أثروا من المسلمين – وما يزالون– من أكثر الأمــم عنايــة بجمع الأموال وامتلاكها، واستخدامها لبسط نفوذهم، وتحقيق مآربهم، وتذكر

التوراة أن بني إسرائيل قد أخذوا ذهبًا وفضة من المصريين قبل خروجهم من مصر، مع موسي عليه السلام، فرارًا من فرعون، ثم حوّلوا هذا الذهب إلى عِجْلٍ عبدوه، فيما بعد [1]. وقد كان الانشغال بالمال من أول ما عابه عليهم السيد المسيح عليه السلام، حين دخل إلى القدس، وقد أخرج من المعبد هؤلاء الذين حولوه إلى سوق للبيع والشراء، وجعلوه -بحسب التعبير المنسوب إلى السيد المسيح في الإنجيل -مغارة لصوص، وقد وصف علماءهم بالرياء، والانشغال الشديد بالمال، وتقديس الذهب، وأكل حقوق الضعفاء والأرامل، كما وصفهم بأنهم حيات وأفاع، وأنهم قتلة الأنبياء [2].

• وينبغي ألا يغيب عن البال أن اليهود -الذين عاشوا في بلاد الإسلام، مستظلين بحضارة الإسلام وثقافته -هم الذين تأثروا بالمسلمين في كثير من جوانب حياتهم وثقافتهم، فقد كانوا يستخدمون اللغة العربية في حديثهم ونثرهم المكتوب، ووضعوا نَحْوَهم العِبْرِيَّ في كتب باللغة العربية [3]، وتكاد تنحصر العلوم الطبيعية والفلسفة عندهم في بلاد الإسلام، وقد أفادوا إلى حد ما من علوم المسلمين الطبيعية [4]، أما الفلسفة اليونانية فقد أخذوا معلوماتهم عنها من التراجم العربية، ومن شروح المسلمين، وقد كتبوا بالعربية لليهود والمسلمين على السواء [5]، وكتب موسى بن ميمون (١٢٠٤م) عشرة كتب

---

(١) سفر الخروج ١٢/٣٥، ٣٦.

(٢) راجع إنجيل متى: إصحاح ٢١، ٢٣.

(٣) ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة الأستاذ/ محمد بدران، الهيئة المصرية للكتاب ٢٠٠١، ج٤/ ٩٦.

(٤) السابق ١٤/ ١١٠.

(٥) السابق ١٤/ ١١٥.

في الطب باللغة العربية [1]، وينطبق ذلك التأثر على مجالات ثقافية أخرى كعلم الكلام الذي تأثر بعلم الكلام الذي ظهر عند المسلمين [2].

أما التصوف عندهم، فقد سيطر عليه التأويل منذ بداياته القديمة، وقد اهتموا بالحروف وأسرارها الخفية، والقوى الكامنة فيها، كما عنوا بالتفسير الرمزي لكتابهم المقدس، واستعاروا من الأفلاطونية المحدثة ما يتعلق بالموازنة بين العالم الكبير والصغير، ولم يكن تصوفهم الذي ظهر في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، أي بعد ظهور التصوف الإسلامي بقرون، إلا مطبوعًا بطابع الأسرار والرموز والتأويل [3]، أي أنه لم ينشغل بالتقوى والعبادة والزهد.

ويتحدث الفيلسوف الفرنسي: هنري برجسون عن يَهْوَه، الذي يؤمن اليهود بألوهيته، فيصفه بأنه بحسب تصورهم له - كان "قاسيًا كل القسوة، ولم يكن بين بني إسرائيل وإلههم من الود ما يجعل من اليهود هذه الصوفية على نحو ما نفهمها"[4].

وليس معنى هذا أن اليهود -بصفة عامة- لم يكن فيهم زهد بمعنى ما، أو لم يظهر فيهم تصوف بمضمون ما؛ لأن الزهد والتصوف من الظواهر الإنسانية العامة، وإن كانت هذه تظهر بنسب ودرجات متفاوتة، تبعًا لاختلاف

---

(١) السابق ١٤/ ١٢١.

(٢) انظر مثلا: د/ عبد الرازق قنديل: الأثر الإسلامي في الفكر اليهودي، مركز بحوث الشرق الأوسط، طبع دار التراث بالقاهرة ١٩٨٤، لا سيما الصفحات ٤١٧- ٤٥١، والمقدمة ص ز ثم

André chouraqui, la pensée juive P. U. F paris 1975. p 67 et suit.

(٣) ديورانت: قصة الحضارة، انظر ١٤/ ١٢١، ١٣٦- ١٣٩.

(٤) برجسون: منبعا الأخلاق والدين، ص ٢٥٦، ٢٥٧، وانظر التصوف في الإسلام، د/ عمر فروخ، بيروت ١٩٤٧، ص ٣٥.

الظروف والمؤثرات، فإن كان قد ظهر لدى هؤلاء نوع من التصوف، فإنه قد ظهر في تاريخ متأخر نسبيًا، ثم إنه قد غلب عليه طابع التأويل والأسرار والرموز أكثر مما غلب عليه الزهد والتقوى، وهو ما كان عليه الزهد الإسلامي الذي نتحدث عنه في هذه الفقرة، بل ما كان عليه التصوف الذي سيكون تطورًا له فيما بعد، فقد كان – في بداياته – تصوف زهد وورع، لا تصوف فلسفة ونظر، كما يقول نيكولسون [1].

●● أما التأثر بالنصرانية فإن القول به لدى نيكولسون وغيره قد جاء بعد استبعاد النصوص المأخوذة من الكتاب والسنة، أو بعد إغفال دلالاتها، وصرف معانيها، للتوصل إلى فكرة محددة سلفًا، وقد ذم القرآن الرهبانية التي ابتدعها بعض النصارى ﴿ ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾ [الحديد: ٢٧] ومن شأن هذا أن يصرف المسلمين عن التأثر بها، ثم إن المسلم يعتقد أن دينه هو أكمل الأديان، وأن القرآن مهيمن على كل الكتب التي نزلت من عند الله تعالى على الأنبياء السابقين، ومن ثم فالمسلم يجد فيه، وفي حياة الرسول وسنته، ما يغنيه عن سواه، وعندما وجدت بعض بوادر التأثر ببعض الرهبان وجدت من يتصدى لها، ويقف في وجهها؛ لأن في الهدى المحمدي ما يغني عنها [2].

● أما ما ذهب إليه نيكولسون من أن كلمة الزهد لم ترد في القرآن إلا

---

(١) انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ١١٣.

(٢) انظر: حلية الأولياء ٤/ ٢٢١، ٢٢٢، ومجموع فتاوى ابن تيمية ١١/ ٧.

مرة واحدة، فإنه ليست العبرة بالألفاظ، ولكن بتلك الروح الزهدية التي استعملت عليها الآيات القرآنية: مكية ومدنية، واشتملت عليها الأحاديث النبوية، وأكدها التطبيق العملي في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وقد قال جولدزيهر في التعليق على رأي مماثل لنيكولسون: "لقد أصبح من الثابت أن من الأحكام المبتسرة التسليم بأن كلمة تكون الشاهد الوحيد، الجدير بالثقة على وجود فكرة أو عدم وجودها... من أجل ذلك حري بنا أن نجعل للحكَم والمثل الأخلاقية، وللمبادئ التي ينعكس عنها الفهم أو الإدراك الأخلاقي، كما هو الأمر في الإسلام، قوة أعظم من تلك التي نعزوها لكلمة أو تعبير فني"[1].

● على أن ما قلناه لا يعني النفي المطلق لكل تأثر بالمصادر الأجنبية، ومنها الزهد الذي ظهر في المسيحية، وإنما المراد أن نبرز الأثر الإسلامي في نشأة الزهد عند المسلمين، وأنه ليس من المقبول استبعاده، لا سيما في عصور النشأة الأولى لظهور الزهد عند المسلمين.

ب-العامل السياسي: ويقصد به ما ترتب على الحروب التي دارت بين المسلمين حول منصب الخلافة أو حول مسألة الإمامة، وهي حروب بدأت بالفتنة في أواخر عهد عثمان -رضي الله عنه- وانتهت بقتله، ثم اشتد لهيبها في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وانقسم المسلمون إزاءها إلى فرق متناحرة بعضها مع علي، وبعضها مع معاوية، وبعضها مع طلحة

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٢١ هذا، وقد أتيح لنا من قبل أن نناقش بعض آراء جولدزيهر التي تحدث بها عن القرآن الكريم. انظر: نظرات في حركة الاستشراق، دار الثقافة العربية ط١/ ١٩٩٠ ص ٥٧- ١٠١، وانظر كذلك: د/ محمد السيد الجليند: من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة، مكتبة الشباب ط١/ ١٩٨٩ ص ٤٩- ٥٦، ومدخل إلى التصوف الإسلامي ٦٣.

والزبير، وقد انقسم جيش علي بعد واقعة التحكيم، وظهر الخوارج ورأى فريق من كبار الصحابة أن "يعتزل" هذه الطوائف المتحاربة، فرارًا من الفتنة، وإيثارًا للسلامة، وطلبا للسكينة، وخوفًا من التورط في قتل المسلمين، ووجد فريق منهم في عهد علي نفسه، ثم وجد بعضهم بعد قتله.

وقد كان ممن اعتزل الفتنة: سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وغيرهم، وقال سعد عندما ذكروا الفتنة: "أما أنا فأجلس في بيتي، ولا أدخل فيها"، ولما ذكروا القتال قال: "لا أقاتل حتى تأتوني بسيف له عينان، ولسان وشفتان، يعرف المؤمن من الكافر، فقد جاهدت، وأنا أعرف الجهاد"[1].

وقد لزم هؤلاء الصحابة منازلهم ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، ولعل هؤلاء كانوا يستحضرون في أذهانهم بعض أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي تحدث فيها عن وقوع بعض الفتن، ولما سئل عن طريق النجاة منها قال في بعض حديثه: "أمسك عليك لسانك، وليسعك بيتك، وابكِ من ذِكْر خطيئتك"[2].

وقوله صلى الله عليه وسلم: "يأتي على الناس زمان، خير مال الرجل المسلم، الغنمُ يتبع بها شعف الجبال، ومواقع القطر، يفر بدينه من الفتن"[3].

ولم يقتصر أمر هذه الحروب على ما وقع في الصدر الأول للإسلام،

---

(١) حلية الأولياء ١٠/ ٩.

(٢) ابن حنبل الزهد ١٥، وانظر الحلية ٨/ ١٧٥و راجع ابن ماجة : كتاب الفتن .

(٣) صحيح البخاري: باب العزلة راحة من خلاط السوء ٧/ ١٨٨، ولما سئل الرسول: أي الناس خير؟ قال: "رجل جاهد بنفسه وماله، ورجل في شعب من الشعاب، يعبد ربه، ويدع الناس من شره".

بل إنها استمرت –فيما بعد– وتعددت أسبابها، وكان بعضها امتدادًا لانقسام المسلمين إلى سنة وشيعة وخوارج، وكان بعضها بسبب إثـارة العصـبيات العرقية على يد بعض الحكام والولاة، وصفحات التاريخ الإسلامي مملـوءة بأخبار الحروب بين اليمنيين والمصريين وأمثالهم، كما تمتلئ بالحديث عـن المصادمات التي وقعت بين قوميات متعددة كان الحكام يستعينون بهـا فـي إنشاء الجيوش الموالية لهم، ومن هؤلاء: الفرس والترك والسودان وأمثالهم، كما وقعت الحروب أحيانًا بسبب الخروج على الدولـة، مثلمـا وقـع مـن الخوارج وبعض الشيعة والزنج والقرامطة وأمثالهم، وكان لهذه الفتن أثر في أن يعتزل فريق من الناس ضجيج الحياة وصخبها، ويخلدوا إلى نـوع مـن العزلة والزهد تورعًا عن الوقوع في الفتن وإيثار للسلامة، وهربًا من ظلـم المسلمين أو سفك دمائهم، واغتنامًا للوقت في الطاعة والعبادة.

ج–العامل الاجتماعي: ويقصد به ما طرأ على الحياة الاجتماعية مـن صور السلوك وأنماط العيش التي لم تكن معروفة في عهد الصـحابة ومـن سار على نهجهم من التابعين، فعلى حين كانت حياة هؤلاء تتميز بالبسـاطة في المأكل والمشرب والملبس والمسكن وفي سائر أمور حياتهم، إذا بالحيـاة الاجتماعية تنحو نحو التغير التدريجي الذي ابتعد بها قليلا قليلا عن نمـوذج الحياة في عصر الصدر الأول، وإذا بنا نجد أنماطًا من الحياة لم تكن مألوفة من قبل، فوجدنا التفنن في الطعام والشراب والمآدب، ورأينا ألوانًا من اللهو تتبدى في مجالس الغناء والقيان والشراب، وكان للتـأثر بـبعض الشـعوب كالفرس أثر كبير في هذا التحول والانتقال، وظهر الترف والسرف في صور تصدم الشعور المرهف، وتستثير مشاعر أهل الحاجـة والفقـر والمسـكنة، وامتلأت كتب التاريخ بحكايات عن حفلات الزواج والختان التي تنفق فيهـا الأموال بمئات الألوف، بل بالملايين من الدنانير والدراهم أحيانًا، ووجدنا من

الخلفاء (كالمأمون) من يدفع في مهر زوجته بوران ألف حصاة من الياقوت ويوقد شموع العنبر في كل واحدة مائتا رطل، ويبسط لها الفرش المنسوجة بالذهب، المكللة بالياقوت، وينفق أبوها (الحسن بن سهل وزير المأمون) في أيام العرس خمسين مليونًا من الدراهم (كذا)[1] كذلك فقد ختن المقتدر خمسة من أولاده، وأقام لذلك حفلا تكلف ستمائة ألف دينار، وبنى معز الدولة دارًا غرم فيها ثلاثة عشر مليونا من الدراهم، ويقال: أنفق عليها مليونين من الدنانير ثم لم يسكنها [2]، وتزوج ابن الخليفة المتقي من ابنة ناصر الدولة البويهى، فكان الصداق خمسمائة ألف درهم، والنحلة مائة ألف دينار[3]، وكان هذا الإنفاق المسرف الفاحش متسقا مع أنواع الملكيات التي تثير الدهشة والعجب، والتي نصادفها في أخبار الخلفاء والحكام وأقربائهم ورجال الطبقة العليا في المجتمع [4].

وعلى حين كان هؤلاء يعيشون هذه الحياة المترفة الناعمة كانت الكثرة من الرعية تعاني شظف العيش وقسوة الحياة وضيق ذات اليد، وكانت فريسة

---

(١) الذهبي (شمس الدين): دول الإسلام، تحقيق أ. فهيم شلتوت ومحمد مصطفى إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤، ج١/ ١٢٩.

(٢) ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل): البداية والنهاية ١١/ ١١٢، ٢٣٧.

(٣) مسكويه (أبو علي أحمد): تجارب الأمم، مطبعة الكردي ١٩١٥، انظر ٦/ ٣٧، وكذا البداية والنهاية ١١/ ١٦٩، ٢٨٠، ٣١٢.

(٤) انظر مثلا البداية والنهاية لابن كثير ١١/ ١٢٧، ١٢٨، ١٥٩، ١٧٥، ١٨٢، ٣٢٢، ودول الإسلام للذهبي ١٤٤، ١٥٤، ١٦٠، ١٦٤، وغيرها عند الترجمة للخلفاء والولاة وقادة الجند، وكبار التجار ونحوهم من أصحاب الأموال والمكانة في المجتمع، وانظر: الأستاذ أحمد أمين: ضحى الإسلام ط٩/ ١٩٧٧ ج١/ ١١٥، ١٢٥، ١٢٧.

لألوان الضر التي كانت تترادف عليها من أوبئة وأمراض وغلاء ومصادرة لأموال من يعرف المال طريقه إليهم لأوهن الأسباب وتقلب الأحوال، أو وقوع هذه الأموال في أيدي اللصوص الذين كان لهم بأس وقوة شديدة حاربوا بها الدولة في بعض الأحيان.

ولم يكن التغير الذي أصاب المجتمع الإسلامي في ذلك التاريخ – وخصوصا تحت حكم العباسيين – متصلا بالترف والثورة وحدهما، بل إن التغير كان يشمل الحياة الاجتماعية بصفة عامة، وليس أدل على ذلك من المصير الذي لاقاه الخليفة المهتدي (ت ٢٥٦هـ) حينما حاول أن يعود بالمسلمين – في عهده- إلى قريب مما كان عليه الصدر الأول، وأن يحملهم على منهج الحياة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وآل بيته والخلفاء الراشدين، "فَحرَّم الشراب ونهى عن القيان، وقلل من اللباس والفرش والمطعم والمشرب، وأخرج آنية الذهب والفضة من خزائن الخلفاء، فَكُسرت وضُربت دنانير ودراهم... وكان يتهجد الليل، ويطيل الصلاة ويلبس جبة من شعر"، فماذا كانت النتيجة؟ لقد "ثقلت وطأته على العامة والخاصة... فاستطالوا خلافته، وسئموا أيامه، وعملوا الحيلة عليه حتى قتلوه، وعنفوه على ما قصد إليه من الإصلاح، **وأنكروا عليه ذلك، لاختلاف الزمان**"[1].

وكانت هذه الظروف كلها تدفع بالكثيرين إلى أن يطرقوا باب الزهد، وإن اختلفت بينهم الأسباب، فبعضهم اختار الزهد اضطرارا؛ لأنهم لم يستطيعوا الوصول إلى الغنى، أو لأنهم وصلوا إليه ثم حدث لهم ما أزاله

---

(١) المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين): مروج الذهب بهامش الكامل لابن الأثير ٩/ ٢١٧، ٢٢٠، وانظر: البداية والنهاية ١١/ ٢٢، ٢٣.

عنهم بالمصادرة ونحوها، فرضوا بما هم فيه وتزهدوا [1]، ولعل هؤلاء قد أقنعوا أنفسهم بالقولة المشهورة: إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون، وبعضهم اختار الزهد تدينًا وكراهية للشهوات، وهربًا من الحرام، وإيثارًا للآخرة، وطلبا لمرضاة الله تعالى، وفي ذلك يقول قائلهم: الدنيا عندنا على ثلاث منازل: حلال، وحرام، وشبهات، فحلالها حساب، وحرامها عقاب، وشبهاتها عتاب، فخذ من الدنيا ما لابد لك منه، ويقول غيره: "لو زهد أحد في زماننا هذا (أواخر القرن الثاني الهجري) حتى يكون كأبي ذر وأبي الدرداء في الزهد ما سميناه زاهدًا. قيل: ولم؟ قال: لأن الزهد عندنا إنما يكون في الحلال المحض، والحلالُ المحضُ لا يُعرف اليوم"[2].

وهكذا كان الزهد رد فعل مضادًا للانحراف عن حياة الصدر الأول، ومحاولة للتشبه بالسابقين فيما كانوا عليه من الزهد والورع. ونحن نجد لدى ابن خلدون شيئًا قريبا من هذا المعنى في حديثه عن نشأة التصوف، حيث يقول: "وأصل هذه الطريقة: العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًا في الصحابة والسلف، فلما فشا (شاع) الإقبال على الدنيا في القرن الثاني، وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختُصَّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة" [3].

---

(١) انظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام ١/ ١٣٢، ١٣٣، وظهر الإسلام، النهضة المصرية ط٥/ ١٩٧٧. ج٢/ ١٠، ٥٧، وآدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١، ج٢/ ٦٤- ٦٧.

(٢) قوت القلوب ٢/ ٥٩٩.

(٣) مقدمة ابن خلدون ٤٣٩.

ويعد شيوع الزهد – هنا– أمرًا طبيعيا، فهو – من جهة– يتصل بنموذج سابق يحاول أهل التقى والصلاح أن يسيروا على منواله، وهو – من جهة ثانية– يعد رفضًا للاندماج في تلك الحياة البعيدة عن هذا النموذج المثالي. ويكاد يكون هذا السلوك أمرًا مصاحبًا للترف والتنعم والغنى الذي تصل إليه بعض المجتمعات في بعض الأحيان، فإذا لم يكن هذا التنعم والغنى متوافقا مع القيم الأخلاقية النبيلة، فإن أصحاب القلوب النبيلة والمشاعر المرهفة يرفضونه ويبتعدون عنه، ويجدون في الاستعلاء عليه نوعًا من السكينة والرضا [1].

ومما سبق يتضح لنا أن ظاهرة الزهد كانت ثمرة لاجتماع تلك العوامل: دينية وسياسية واجتماعية.

• وتجدر الإشارة هنا إلى أن الزهد لم يكن غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة لغاية أخرى، ينبغي أن تصاحبه، فهو سبيل إلى التحقق بمجموعة من القيم النبيلة التي تصاحبه أو تترتب عليه؛ لأنه طريق إلى البعد عن الحرام، وسبيل إلى الورع الذي يُلْزِمُ الإنسان بالبعد عن الشهوات، ولكي يتحقق له ذلك يجب على الإنسان أن يراقب الله تعالى، في حركاته وسكناته، وأن يحاسب نفسه فيما يحصل عليه من الرزق خشية أن يتسلل الحرام إلى رزقه دون علمه، أو ان يتصرف في المال بما لا يرضي ربَّه، وهكذا، ولا يكتفي الزهاد بهذه الجوانب، بل إنهم يرون في الزهد طريقًا إلى العبادة والطاعة؛ لأن الزاهد لا يكتفي بمجرد العزوف عن الدنيا وشهواتها، بل يتخذ ذلك منطلقا للاستعداد للحياة الباقية، ويشير إلى ذلك أحد الصوفية قائلا: "من زهد في الدنيا واقتصر فقد استعجل الراحة، بل ينبغي أن يشتغل

(١) د. جعفر (محمد كمال): التصوف طريقا وتجربا ومذهبا، ص ٢٠، والعقيدة والشريعة في الإسلام. مرجع سابق ١٤٦، ١٤٧.

بالآخرة"[1]، وعرفه بعضهم بأنه الزهد فيما سوى الله تعالى وترك الاشتغال بغيره [2]، فإذا كفاه الزهد مؤونة الدنيا فليس أمامه إلا الإقبال على العبادة والطاعة، والزاهدُ يجد في القرآن والحديث ما يرضي به ربه، وما يشغل به نفسه، فأمامه الذكر لله، والتفكر في آلائه والتلاوة لكتابه، وأمامه التسبيح والاستغفار والقنوت وسهر الليل، وصوم النهار، وأمامه - كذلك تلك - النماذج العليا التي يتكرر الحديث عنها في القرآن، كقوله تعالى: ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۞ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ [يونس: ٦٢، ٦٣].

وقوله: ﴿ التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [التوبة: ١١٢]، وقوله: ﴿ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾[الأحزاب: ٣٥].

ومثل هذه الآيات في القرآن الكريم كثير، وهي تتحدث عن أوصاف وعبادات كانت أمام أعين الزهاد، وقد وجدت تطبيقاتها في حياة الصحابة ومن تبعهم بإحسان، وأطلق على هؤلاء الزهاد في تلك الفترة تسميات متعددة كالعباد، والنساك، والفقراء، والقراء، وهم أهل القرآن أو العلماء، كما يقول ابن الجوزي [3].

(١) الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، ٤/ ٢٣٨.

(٢) القشيري (أبو القاسم عبد الكريم): الرسالة القشيرية ١/ ١٩٥.

(٣) تلبيس إبليس ص ١٦١.

التحول من الزهد إلى التصوف:

ومِن قَلْب هذه الطائفة، ومن بين هؤلاء الزهاد بدأ الزهد يشهد تطــورًا جديدًا انتقل به إلى تسمية جديدة، هي التصوف، وإلى طائفــة جديــدة هــي الصوفية. ويرتبط هذا التطور بــبعض الملامــح أو المظــاهر الخارجيــة والداخلية: فمن الملامح الخارجية – التي ترجع إلى أوائل القرن الثــاني أو منتصفه –أن هؤلاء الزهاد آثروا أن يلبسوا الصوف؛ لأنه شعار التواضــع، وزي الصالحين، ورمز التقشف والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها. وبدأ هذا الزى يميزهم عن غيرهم، ومن ثم بدأ الصوفية يجتمعون: بعضهم إلــى بعض، وأخذ يتميز من بينهم من يصلحون لكي يكونوا قادة أو مــواجهين أو شيوخًا، وقد اجتمع في هؤلاء من الصفات والخصائص ما يجعلهم جــديرين بأن يكون لهم الصدارة بين إخوانهم، وكان من أهم ما يميز هؤلاء أنهم كانوا ذوى علم بمقتضيات السلوك إلى الله تعالى، ثم كانوا قــادرين علــى تأمــل واستبطان تجربتهم الروحية، وملاحظة ما تقتضيه من مقدمات، وما تتكــون منه من عناصر، وما تحتاج إليه من شروط، وما يمكن أن يعترضــها مــن عوائق، وما تفضي إليه من نتائج، كما كان لهؤلاء – كذلك– المقدرة علــى وصف هذه التجربة وتحليلها وتفسيرها، والحديث عنها.

- ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما نجده في وصف إبراهيم بــن أدهــم (١٦١هـ) لبعض مقتضيات السلوك إلى الله، حتى يصل الآخذ بها إلى درجــة أهل الصلاح، يقول: "اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين، حتــى تَجُوزَ سِــتَّ عقبات:

أولاها : أن تغلق باب النعمة، وتفتح باب الشدة.

والثانية : أن تغلق باب العز، وتفتح باب الذل.

والثالثة : أن تغلق باب الراحة، وتفتح باب الجهد.

والرابعة : أن تغلق باب النوم وتفتح باب السهر.

والخامسة : أن تغلق باب الغنى، وتفتح باب الفقر.

والسادسة : أن تغلق باب الأمل، وتفتح باب الاستعداد للموت"[1].

وإذا كان ابن أدهم يتحدث عن بعض مقتضيات المجاهدة، ومتطلبات الطاعة والعبادة، فالخرَّاز يتحدث عن المقامات التي يترقى فيها سالك الطريق إلى الله تعالى، وهي تمثل منازل يقطعها السالك منزلا منزلا، أو مدارج يرقى فيها درجة درجة، وهو لا ينتقل من إحداها إلى الأخرى إلا بعد أن تتمكن الأولى من نفسه، فتكون له خلقا راسخاً، وصفة مستقرة، ثم ترد على نفسه واردات من الدرجة التي فوقها!، فتزيده شوقا إليها، فيجتهد في التحقق بها، ثم في الانتقال إلى ما بعدها، في حركة مستمرة تصل بصاحبها إلى منازل الولاية والقرب والعرفان. وقد سئل الخراز عن أوائل الطريق إلى الله تعالى، فقال: التوبة، وذكر شرائطها، ثم يُنْقل العابد من مقام التوبة إلى مقام الخوف، ومن مقام الخوف إلى مقام الرجاء، ومن مقام الرجاء إلى مقام الصالحين، ومن مقام الصالحين إلى مقام المريدين، ثم إلى مقام المطيعين، ثم إلى مقام المحبين، ثم إلى مقام المشتاقين، ثم إلى مقام الأولياء، ثم إلى مقام المقربين، وذكر لكل مقام عشر شرائط، "إذا عاناها، وأحكمها، وحلت القلوب هذه المحلة أدمنت النظر في النعمة، فانفردت النفوس بالذكر، وجالت الأرواح في ملكوت عز الله، بخالص العلم به، فتكون واردة على حياض المعرفة، إليه صادرة، ولِبَابِه قارعة، وإليه في محبته ناظرة" [2].

● وقد يتحدث أحد هؤلاء عن مقام كمقام الزهد، فيفرق بين زهد المحبين، وزهد الخائفين، وزهد الورعين وزهد المتوكلين [3].

---

(١) طبقات السلمي ٣٨، والقشيرية ١/ ٥٣.

(٢) انظر حلية الأولياء ١٠/ ٢٤٨، ٢٤٩.

(٣) انظر حلية الأولياء ١٠/ ٨٤.

● وقد يتحدث غيره عن مقام المحبة، فيبين أنهـا مرتبطـة بالطاعـة ومؤسسة عليها، وأنها ترجع في أصلها إلى محبة الله لعباده، إذ كـان هـو المبتدئ بها لهم، وذلك أنه عرفهم بنفسه، ودلهم على طاعته، وتحبب إليـهم على غناه عنهم، فجعل المحبة له ودائع في قلوب محبيه، ثم ألبسـهم النـور الساطع في ألفاظهم، من شدة نور محبته في قلوبهم، ثم حببهم إلى ملائكتـه، ونشر لهم الذكر الرفيع عند خلقه ، فهو – قبل أن يخلقهم– مَدَحَهُم، وقبل أن يمدحوه شكرهم، لعلمه السابق فيهم، ثم أخرجهم إلى خليقتـه، وقـد اسـتأثر بقلوبهم، التي أودعها خزائن الغيوب، فهي معلقة بمواصـلة المحبـوب، ولا يكون هذا لهم إلا بدوام الذكر لله، وشدة الأنس به، وقطع كل شاغل يشـغلهم عنه، وتذكر النعم والأيادي التي يتفضل بها عليهم [1].

● ويتحدث ذو النون عن الفطنة وأبوابها فيقول: إن لها أربعة أبـواب: أولها: الخوف، ثم الرجاء، ثم المحبة، ثم الشوق، ولها أربعة مفاتيح، فالفرض مفتاح باب الخوف، والنافلة مفتاح باب الرجاء، وحب العبادة مفتـاح بـاب المحبة، وذكر الله الدائم بالقلب واللسان مفتاح باب الشـوق، وهـي درجـة الولاية.

ثم يقول: "واعلم أي أخي، أنه ليس بالخوف يُنَال الفـرض، ولكـن بالفرض ينال الخوف، ولا بالرجاء تنال النافلة، ولكن بالنافلة ينال الرجـاء، كما أنه ليس بالأبواب تنال المفاتيح، ولكن بالمفاتيح تنال الأبواب، واعلم أنه

---

(١) انظر كلام المحاسبي عن المحبة في الحلية ١٠/ ٧٦، ٧٧، وانظـر كـذلك حـديث التستري وابن سالم عن الذكر في اللمع ٢٩٠، وكلام المحاسبي عـن الحـزن فـي طبقات السلمي ٥٩، وكلام حاتم الأصم عن الصدق، حلية الأولياء ٨/ ٧٧، والخراز في الحديث عن البكاء في اللمع ٣٠٠، ٣٠١، وشقيق البلخي في الحديث عن الزهد، الحلية ٨/ ٦٦– ٦٨.

من تكامل فيه الفرض فقد تكامل فيه الخوف، ومن جاء بالنافلة فقد جاء بالرجاء، ومن جاء بمحبة العبادة فقد وصل إلى الله، ومن شغل قلبه ولسانه بالذكر قذف الله في قلبه نور الاشتياق إليه، وهذا سر الملكوت. فاعْلَمْه واحفظه"[1].

ويطول بنا الحديث، وتكثر النماذج[2] الدالة على هذا التحول من مرحلة الزهد إلى مرحلة التصوف، حيث يتبين لنا تحليل التجربة الصوفية، والغوص على تفسيرها، والوصول إلى أعماقها الباطنية، ثم الإفصاح عن جوانبها، والوصف لعناصرها، والبيان لأركانها، والتحذير من الآفات التي يمكن أن تتسرب إليها، والإشارة إلى ما يكتنفها -في كل خطوة من خطواتها- من فضل الله على أصحابها، وما يهديه إليهم من الإحسان والعطاء.

ويلاحظ أن هؤلاء لم يكونوا يرجعون في هذا الوصف لتجاربهم إلى كلام السابقين، بل كان حديثهم عنها نابعًا من تجربتهم الذاتية، ومن معاناتهم الروحية، فالتجربة تمدهم بعلم خاص، ومعرفة شخصية، وكان بعض هؤلاء يحس أحيانا أنه مضطر إلى الإفصاح عن تلك المعرفة، وأنه عاجز عن كتمان ما يمتلئ به قلبه من المشاعر أو الأحاسيس والخواطر والمعاني، فكأنه – عندئذ – يحس بما يشبه "الوجد الفني" أو الامتلاء الشعوري الذي يحس به الفنانون أو الشعراء، ولذلك كان هؤلاء يجدون راحة في التعبير عما تجيش صدورهم، وفي هذا يقول الحكيم الترمذي "ما صنفت حرفا عن تدبير، ولا لينسب إلي شيء منه، ولكن كان إذا اشتد على وقتي أتسلى به"[3]، وبدأ هؤلاء يسجلون خواطرهم، ويصفون تجاربهم، ويتحدثون عن أذواقهم

---

(1) انظر الهامش الأسبق، والنماذج المذكورة به.

(2) حلية الأولياء ٩/ ٣٧٨، ٣٧٨.

(3) القشيرية ١/ ١٢٧.

ومواجيدهم، وبدأت تظهر بعض الرسائل التي تتحدث عن تلك التجربة الروحية، بل بدأ بعض هؤلاء يجلسون للحديث بين الصوفية أو للحديث عن التصوف بالمساجد [1]، وكان من أولهم يحيى بن معاذ الرازي (ت ٢٥٨هـ) وأبو حمزة البغدادي؟ الذي تكلم ببغداد قبل أن يتكلم بمسجد المدينة، وكان الإمام أحمد بن حنبل يوقره ويعترف له بالفضل، فإذا جرى في مجلسه شيء من كلام القوم كان يقول له: "ما تقول فيها يا صوفي"[2].

● وترتب على ظهور هؤلاء الأعلام بين الصوفية أن وجدت "نواة" لما عرف فيما بعد **بالطرق الصوفية**، حيث تجمع حول كل واحد منهم عدد من المريدين الذين ينتفعون بعلمه، ويستمعون إلى كلامه، ويأخذون بتوجيهاته، وانتسبت تلك التجمعات إلى الشيوخ أحيانا فرأينا السهلية نسبة إلى سهل التستري، والمحاسبية نسبة إلى الحارث المحاسبي، والطيفورية، نسبة إلى أبي يزيد البسطامي، والجنيدية نسبة إلى الجنيد بن محمد البغدادي وهكذا [3].

وكل هؤلاء من أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري. وأصبح من المألوف أن نجد في تراجم هؤلاء عبارات توضح مكانة كل منهم وأستاذيته كأن يقال: وله طريقة معروفة، أو أن يقال: وله تلاميذ ينتسبون إليه [4]، وربما تميزت تلك التجمعات بأسماء البلاد التي تظهر فيها، وكان أفراد هذه التجمعات يلتقون بعضهم ببعض، وتجري بينهم المحاورات والمقارنات أحيانًا، ومن ذلك مثلا أن مشايخ بغداد اجتمعوا عند أبي حفص النيسابوري

---

(١) قوت القلوب ١/ ٣٨٨.

(٢) السلمي (أبو عبد الرحمن) طبقات الصوفية، ص٢٩٥.

(٣) انظر كشف المحجوب ٢/ ٤٠٣، وما بعدها.

(٤) انظر مثلا: طبقات السلمي ٤٧، ١٤٦، ١٤٧، ٢٨٠، ٤٤٨، ٤٨٠.

(ت: ٢٧٠هـ) وسألوه عن الفتوّة، فقال: تكلموا أنتم، فإن لكم العبارة واللسان، فقال الجنيد: (الذي يوصف بأنه سيد الطائفة ت: ٢٩٧هـ): الفتوة إسقاط الرؤية، وترك النسبة، فقال أبو حفص: ما أحسن ما قلت، ولكن الفتوة عندي أداء الإنصاف، وترك مطالبة الانتصاف، فقال الجنيد: قوموا يا أصحابنا، فقد زاد أبو حفص على آدم وذريته [1]، ومن هذا الباب قول إبراهيم بن أدهم لشقيق ابن إبراهيم حين قدم عليه من خراسان: كيف تركت الفقراء من أصحابك؟ فقال: تركتهم: إن أعطوا شكروا، وإن مُنِعوا صبروا، فقال إبراهيم: هكذا تركت كلاب بلخ عندنا، فقال له شقيق، وكيف الفقراء عندك يا أبا إسحاق؟ قال: إن مُنعوا شكروا، وإن أُعطوا آثروا، فقبّل رأسه، وقال: صدقت يا أستاذ [2]، ولما دخل الواسطيُّ نيسابور سأل أصحاب أبي عثمان الحيري: بماذا يأمركم شيخكم؟ فقالوا: كان يأمرنا بالتزام الطاعات ورؤية التقصير فيها، فقال: أمركم بالمجوسية المحضة، هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها [3].

وقال الجنيد: أعطى أهل بغداد الشطح والعبارة، وأهل خراسان القلب والسخاء [4].

وكان على هؤلاء الشيوخ أن يوضحوا وصاياهم لأتباعهم، وأن يحددوا قواعد السلوك وآدابه لهم، وقد اكتفى بعضهم بالتعليم الشفهي، ولذلك لم يكتب

---

(١) انظر طبقات السلمي ١١٧، ١١٨.

(٢) قوت القلوب ٢/ ٤٠٤، وانظر حلية الأولياء ٨/ ٣٧، ٣٨.

(٣) القشيري (١/ ١٩١، ١٩٢)، وانظر التعرف ٩٩، وانظر: تعليق ابن القيم على هذا القول في المدارج ٢/ ٤٤٧.

(٤) سير أعلام النبلاء ١٤/ ٦٩.

كتبا، بل كان يقول: كتبي أصحابي[1]، وقام بعضهم بكتابة الكتب والرسائل، واشتهر بذلك عدد من كبار الصوفية في القرن الثالث الهجري وما بعده، ومن هؤلاء المحاسبيُ وسهل التستري، والجنيد بن محمد والحكيم الترمذي وأمثالهم. وكان من أهم الدوافع إلى التأليف في التصوف بيان عقائد الصوفية وشرح طريقتهم، ثم الرد على المنحرفين من أدعياء التصوف، وبرز هذا الهدف في مقدمة كثير من الكتب الصوفية كالتعرف للكلاباذي، واللمع للطوسي والرسالة للقشيري، وكان من أهم أهدافهم كذلك مواجهة الهجوم الذي تعرض له الصوفية منذ أن أصبحوا طائفة متميزة في زيها وفي منهجها، وقد اجتهد هؤلاء في توضيح أسس الطريق الصوفي، وتحديد عناصره، ودفع الشبهات عنه، ولم تخل بعض مؤلفاتهم من بيان آراء الصوفية في علوم الطوائف الأخرى التي كانت معاصرة لهم، وكانت تتوجه بنقدها لهم، وتوجيه الملاحظات إليهم، ومن هؤلاء بعض الفقهاء، والمفسرين وعلماء الكلام وأمثالهم.

● ويذكر ابن تيمية أن التصوف ظهر -أول ما ظهر- في البصرة، التي كان فيها من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف، ونحو ذلك ما لم يكن في سائر أهل الأمصار، ولهذا كان يقال: فقه كُوفِيٌّ وعبادة بَصْرِيَّة [2].

ثم جاء التصوف امتدادًا وتطورا لهذا الاتجاه القائم على الزهد والعبادة، وانتشر في سائر البلاد الإسلامية، ووجدت طرقه ومدارسه في شتى أقطار العالم الإسلامي: في مصر والشام والعراق وخراسان، والمغرب والأندلس، وغيرها من البلاد.

---

(١) انظر د/ محمد كمال أبو جعفر: من التراث الصوفي، سهل بن عبد الله التستري، دار المعارف ط١/ ١٩٧٤، ص ٢٦.

(٢) انظر: ابن تيمية الصوفية والفقراء، ضمن مجموع الفتاوى ١١/ ٦، ٧.

على أنه ينبغي أن يكون معلومًا أن من الصعب تحديد فواصل زمنية بين حركتي الزهد والتصوف في الإسلام، إذ التطورات الفكرية لا تخضع بطبيعتها للتحديد الزمني الصارم [1]، ومع ذلك يمكن القول بأن بدايات هذا التحول بدأت في الظهور والتراكم حول منتصف القرن الثاني الهجري، وقد كان بعض المؤرخين للتصوف، من الصوفية وغيرهم، أكثر تحوطًا فقالوا: إن ذلك تم واشتهر قبل سنة مائتين للهجرة [2].

وإذا كان الزهد هو العامل الأكبر في التمهيد للتصوف وفي ظهوره فإنه لا يصلح وحده -على الرغم من أهميته- لتفسير ظهور التصوف في البيئة الإسلامية، بل يضاف إليه أسباب وعوامل أخرى من بينها:

٢ -العامل الثقافي:

ويقصد بهذا العامل ما كان للتخصص في مجال العلوم الإسلامية من أثر في نشأة التصوف، بوصفه ظاهرة روحية، ثم بوصفه علمًا مختصًا بدراسة هذه الظاهرة، فقد كانت العلوم الإسلامية التي كانت تتكامل - بالتدريج - تندرج - في أول الأمر - تحت اسم، الفقه في الدين، وهو الذي جاءت الإشارة إليه في مثل قوله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وفي مثل قوله صلى الله عليه وسلم" من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين" [3]، وقد عرف الفقه -عندئذ- بأنه "معرفة النفس ما

---

(١) انظر مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٩٥.

(٢) انظر القشيرية ١/ ٤٩، ٥٠، وانظر مقدمة ابن خلدون، طبعة الشعب ٣٣٩.

(٣) صحيح البخاري كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ١/ ٢٥، ٢٦، وصحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ٤/ ٥٨٢، ومسند أحمد ١/ ٣٠٦، ومواطن أخرى.

لها وما عليها"[1]، وهو بهذا التحديد -يشمل كل ما يجب على المكلف معرفته من العقائد والأعمال والأحكام والأخلاق، ثم العمل بما تستلزمه هذه المعرفة من الخشية لله ومراقبته، والاستعداد للقائه بالطاعة والعبادة، وقد كان الفقه بهذا المعنى الشامل في عصر الصحابة والتابعين. ومما يدل على ذلك قول الحسن البصري (١١٠هـ) :إنما الفقيه الزاهد في الدنيا، البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه عز وجل" [2]، ثم هو "الراغب في الآخرة، الورع، الكاف نَفْسَهُ عن أعراض المسلمين، العفيف عن أموالهم، الناصح لجماعتهم" [3].

ثم تغير نطاق العلم وميدانه فأصبح معناه: العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية"[4]، أو هو "معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة"[5]، وتخصص الفقه -بذلك- في الأحكام الشرعية، وأصبح للعقائد علم خاص بها، وهو الذي سمي بالفقه الأكبر أو علم الكلام أو علم أصول الدين، وسري التخصص إلى سائر العلوم، فأصبح لكل منها مجال خاص، كعلم أصول الفقه والتفسير والحديث ونحوها، وبقي بعد ذلك مجال الأخلاق وتزكية النفوس، وهي لا تدخل -بالأصالة- في مجال هذه العلوم السابقة التي يختص كل منها بشريحة من الظواهر العلمية التي يتميز بها عن غيره، ويستند إليها في تسويغ وجوده، فهي لا تدخل في نطاق علم الفقه بالمعنى الذي آل إليه، ولا في علم الكلام أو أصول الفقه وهكذا، ومن ثم أصبحت الحاجة ماسة إلى وجود علم يختص

---

(١) الكليات لأبي البقاء الكفوي، تحقيق د/ عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة بيروت ط٢/ ١٩٣٣، ص ٦٩٠، ٦٩١.

(٢) حلية الأولياء ٢/ ١٤٧.

(٣) إحياء علوم الدين ١/ ٤٩.

(٤) الكليات ص ٦٩٠.

(٥) مقدمة ابن خلدون ص ٤١٠، وانظر: إحياء علوم الدين ١/ ٤٨، ٤٩.

بدراسة الأخلاق، ويعني بتطهير النفوس. ويظهر هذا المعنى واضحًا في كلام ابن خلدون الذي يذكر أن أصل علم التصوف هو" أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبار الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها: العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الحياة الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة" . وهذا هو المطلوب من الخلق جميعا، كما يدل عليه النظر في النصوص الشرعية، وكان الالتزام بذلك عامًا في الصحابة والسلف كما يقول ابن خلدون، فهم أهل زهد وطاعة وعبادة وأخلاق "فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"(١).

ومعنى ذلك – فيما يرى ابن خلدون- أن الصوفية كانوا- فيما دعوا إليه من زهد، وما حرصوا عليه من طاعة وعبادة- ينفردون بمواصلة ما كان عليه الصحابة والسلف رضوان الله عليهم، بعد أن انشغل كثير من الناس بالدنيا، واطمأنوا إليها.

ولما اختص هؤلاء بمذهب الزهد، والانفراد عن الخلق، والإقبال على العبادة وقع لهم نوع من العلم، الذي اختصوا به عن غيرهم، وهو علم المواجيد والأذواق، التي هي ثمرة الطاعة التي خصصوا أنفسهم لها، ثم هي ثمرة محاسبة النفس، والنظر في خفايا نوازعها، ودقائق أخلاقها "فظهر أن أصل طريقتهم كلها: محاسبة النفس على الأفعال والتروك، والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات، ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم"(٢).

---

(١) مقدمة ابن خلدون ٤٣٩.

(٢) السابق ٤٣١، ٤٤٠، وانظر كذلك : الموافقات لأبى إسحاق الشاطبى، بعناية الشيخ عبد الله دراز، المطبعة التجارية – مصر – ٤/٢٣٨، ٢٣٩.

وكان هذا العلم مختصًا بالصوفية لا يشاركهم فيه غيرهم من أصحاب العلوم التي ظهرت بين المسلمين، وبهذا صار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهو علم الأحكام، وصنف مخصوص بالصوفية وهو العلم الذي يتحدث عن مجاهدة النفس، والكلام في الأذواق والمواجيد، وكيفية الترقي فيها من ذوق إلى ذوق، مع شرح الاصطلاحات التي تدور بينهم" (1).

"فلما كتبت العلوم ودونت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله، والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من هذه الطريقة في طريقهم، وصار علم التصوف في الملّة علمًا مدونًا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط" (2).

●● ويمكن القول – زيادة على ما قاله ابن خلدون– إن الذين ألفوا في علم التصوف، لم يقتصروا على وصف المجاهدات، والمواجيد، وشرح المصطلحات، بل إنهم قد مدوا نطاق اهتمامهم إلى دوائر العلوم الأخرى، فنظروا إليها، وإلى مسائلها من خلال منهجهم وطريقتهم، ومن خلال أذواقهم ومواجيدهم، فجاءت نظراتهم إليها واجتهاداتهم فيها من نمط مختلف عن نظرة أصحابها أنفسهم إليها، فقد عالجوا بعض مسائل الفقه على نحو يختلف عما نجده لدى الفقهاء، وعالجوا بعض مسائل التفسير والكلام على نحو لا نجده لدى هؤلاء، ولعل ذلك يتضح بذكر بعض الأمثلة.

فالفقهاء – على سبيل المثال – عندما يتحدثون عن الوضوء أو الصلاة، يعنون بذكر الشروط والأركان والفرائض والسنن التى ينبغى مراعاتها فيهما، ثم يُعْنَوْن بما ينتقض به كل منهما، فإذا تحدث الصوفية عنهما تحدثوا عن الآداب والأسرار المتعلقة بهما، وما ينبغي أن يستحضره القلب عند أدائهما،

(1) السابق ٤٤٠.

(2) مقدمة ابن خلدون ٤٤٠.

بحيث يكون الوضوء طهارة للظاهر والباطن، وتكون الصلاة معراجًا روحيًا يرتقي بصاحبه إلى مقام القرب من الله، والأنس به، والحضور الصادق بين يديه، ويظهر ذلك في مثل كلام حاتم الأصم (٢٣٧هـ) عندما سئل: كيف تصلي؟ فقال: حين يدخل الوقت أتوضأ وضوءًا ظاهريًا، وآخر باطنيًا: الظاهري بالماء، والباطني بالتوبة، ثم أدخل المسجد، وأجعل المسجد الحرام شاهدي، وأضع مقام إبراهيم بين عيني، وأرى أن الجنة عن يميني، والنار عن يساري، والصراط تحت قدمي، وملك الموت خلفي، وعندئذي أكبر بتعظيم، وأقوم بحرمة، وأقرأ بهيبة، وأسجد بتضرع، وأركع بتواضع، وأجلس بحلم ووقار، وأسلم بالشكر"[1].

ولا يقتصر الأمر على الوضوء والصلاة، بل إنه يمتد ليشمل أسرار الطهارة والعبادات جميعًا، وقد عني الصوفية بهذا الجانب في الحديث عن العبادات عناية بالغة، وكانوا هم الذين وضعوا الأساس لهذا التوجه في النظر إليها، وظهر ذلك لدى كثير منهم، كالطوسي في اللمع، والحكيم الترمذي في أكثر من كتاب ورسالة، وأبي طالب المكي في قوت القلوب، والغزالي في إحياء علوم الدين، ومحيي الدين ابن عربي في الفتوحات المكية، وهذا النمط من النظر إلى العبادات، لا يوجد عند الفقهاء بما هم فقهاء، بل إنه – إذا وجد لدى بعضهم– فإنما هو بتأثير الصوفية فيهم، أو أثر لانتسابهم إلى الصوفية.

– وقد انشغل علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم بما سمي بمشكلة خلق القرآن، وانقسموا إلى من يقول بخلق القرآن بالنظر إلى ألفاظه وحروفه ولغته واشتماله على الأوامر التي تتعلق بالمخلوقين، إلى أدلة

(١) كشف المحجوب ٢/ ٥٤٢، ٥٤٣، وانظر حديثه عن آداب الصدقة وشروطها في حلية الأولياء ٨/ ٧٧.

أخرى [1]، وإلى من يقول إنه كلام الله غير مخلوق، مفــرقين فــي النظــر إلى صفة الكلام بين الكلام النفسي والكلام اللفظي الدال على المعنى النفسي، والكلام النفسي قديم دون الكلام اللفظي كما يرى الأشاعرة [2]، وفي ضجيج الخلاف بين الفريقين، وأمثالهما ممن أدلــوا بــدلوهم فــي القضــية، وهــم كثيرون[3]، تتحول المسألة إلى قضية نظرية جدلية تتصــارع فيهــا الآراء بين إثبات ونفي، واستدلال ورد، ويخفت- في غمرة الخلاف- مــا ينبغــي أن يستحضره المؤمن من توقير وهيبة وإجلال لكلام الله تعالى، ومــا جــاء في القرآن من أمر ونهي، وحلال وحــرام، وحــديث عــن الله وملائكتــه وكتبه ورسله، واليوم الآخر، وتختزل المسألة إلى قضية خلافية لــيس فيهــا منتصر.

فإذا ذهبنا إلى الصوفية وجدناهم لا يشغلون أنفسهم بهذه القضية التــي لا تخلو من افتعال، بل إنهم ينظرون - بدلا من ذلك - إلى آداب الــتلاوة، واستخلاص أسرارها واستحضار عظمة الله صاحب هذا القرآن، "فإذا كــان العبد ملقيًا السمع بين يدي سميعه، مصغيًا إلى سر كلامه، شهيد القلب لمعاني صفات شهيده، ناظرًا إلى قدرته، تاركًا لمعقوله ومعهود علمه، متبرئًا مــن

---

(1) انظر مثلا: شرح الأصول الخمسة، وهو من تعليق الإمام الزيدي أحمد بن الحســين ابن أبي هاشم على كتاب الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، وهو بتحقيق د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة ط2/ 1988، ص 527، 549.

(2) انظر مثلا: الملل والنحل للشهرستاني، بهامش الفصل لابن حزم، المطبعــة الأدبيــة 1317هـ جـ 1/ 123.

(3) يقول علي بن علي بن أبي العز الحنفي في كتابه: شرح العقيــدة الطحاويــة، طبــع المكتب الإسلامي بيروت ط 6/ 1400هــ، إن الناس افترقوا في مسألة الكلام على تسعة أقوال، انظر صفحة 179 وما بعدها.

حوله وقوته معظمًا للمتكلم، واقفا على حضوره، مفتقرًا إلـــى الفهـــم بحـــال مستقيم، وقلب سليم، وصفاء يقين، وقوة علم وتمكين -سمع فصل الخطاب، وشهد علم غيب الجواب"[1].

ثم عليه أن يتلو القرآن "على معاني الكلام، وعلى شهادة وصف المتكلم: الوعيد منه بالتحزين، والوعد بالتشـــويق، والـــوعظ بـــالتخويف، والإنـــذار بالتشديد، والتفسير بالترقيق، والتبشـــر بـــالتوفيق"[2]، ووجـــدناهم يتكلمـــون عن مقامات الناس في التلاوة، والحجـــب التـــي تمنـــع النـــاس مـــن فهـــم القرآن، وضرورة أن يشهد العبد أنه مقصود بجميع القرآن من فاتحته إلـــى خاتمته [3].

ويذكر أبو طالب المكي قول بعض العلماء في تلاوته للقرآن: "كنت أقرأ القرآن، فلا أجد له حلاوة، حتى تلوته كأني أسمعه من الرســـول صـــلى الله عليه وسلم، ثم رفعت إلى مقام فوقه فكنت أتلوه كأني أسمعه من جبريل عليه السلام يلقيه على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم جاد الله بمنزلة أخرى، فأنا الآن أسمعه من المتكلم -عز من قائل- فعندها وجدت له نعيمًا ولـــذّة لا أصبر عنها"[4].

وبهذا تكون التلاوة طاعة وحضورًا، وتقديسًا وتوقيرًا، وفهمًا وعلمًـــا، وتخلقًا بأخلاق القرآن، وعلى المؤمن -إذن- أن يجعل القرآن "هـــو علمـــه

(١) قوت القلوب ١/ ٩٧.

(٢) السابق ١/ ٩٩.

(٣) السابق ١/ ٩٦، ١٠٠، ١٠٢.

(٤) السابق ١/ ١٠٥، وانظر اللمع ١١٤.

وعمله، وذكره، ودعاءه وهمه وشغله، فعنه يسأل، وعليه يثاب، ومقامه منه، وذكره فيه..."[1].

ولا شك أن الجو الروحي الذي يصدر عنه هذا الكلام يختلف اختلافًا واضحًا عن جو الجدل والخلاف الذي يظهر في كلام المتكلمين عن قضية خلق القرآن.

• وينشغل المتكلمون – مثلاً– بإثبات وجود الله تعالى، وهم يسلكون– لإثبات ذلك – طريقًا طويلاً يبدأ بإثبات حدوث العالم، ثم الانتقال من ذلك إلى إثبات وجود الخالق، جل جلاله؛ لأن العالم حادث، وكل حادث يحتاج إلى محدث[2].

وهذا – عند أهل العلم واليقين من الصوفية – أمر يقيني لا يحتاج إلى برهنة أو إثبات، بل هو أمر فطري مغروس في النفس الإنسانية التي لا تجد سكينتها وطمأنينتها وراحتها إلا مع الإقرار به، والاعتقاد له، ولذلك قالوا: "كيف يطلب الدليل على من هو دليل على كل شيء"[3].

وهكذا نجد المشتغل بعلم الكلام "يفني زمانه في تقرير حدوث العالم، وإثبات وجود الصانع، وذلك أمر مفروغ منه عند السالك الصادق صاحب اليقين. فالذي يطالبه هذا بالاستدلال –الذي هو عرضة للشبه والأسئلة والإيرادات التي لا نهاية لها– هو كشف ويقين للسالك، فترى المتكلم يبحث في الزمان والمكان والأعراض والأكوان، وهمته مقصورة عليها، لا يعدوها

---

(1) السابق ١/ ١٠٦، وانظر اللمع ١٠٥، وما بعدها إلى ١٢٩، وإحياء علوم الدين ١/ ٣٥٦– ٣٣٧ إلى مصادر أخرى.

(2) انظر مثلاً : كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق د/ محمد يوسف موسى، والأستاذ/ على عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي ١٩٥٠ن ص١٧ وما بعدها .

(3) انظر: مدارج السالكين ٢/ ٣٤٧.

ليصل منها إلى المكون وعبوديته، والسالك قد جاوزها إلى جمع القلب على المكوّن وعبوديته بمقتضى أسمائه وصفاته، لا يلتفت إلى غيره، ولا يشتغل قلبه بسواه"[1]، وهكذا [2].

● ويتضح مما سبق أن الصوفية قد حاولوا أن يسدوا هذا الفراغ الذي لم يشغله أحد سواهم، بعد أن انقسم علم فقه الدين إلى علوم كثيرة، ذات تخصصات مستقلة، ومن ثم عني الصوفية بمكارم الأخلاق، ومعالي الأحوال، وفضائل الأعمال، والمقامات العالية في الدين؛ وكان مما شغلوا به أنفسهم البحث عن حقائق التوبة وصفاتها، ودقائق الورع، وطبقات المتوكلين، ومقامات الراضين، ودرجات الصابرين، وكذلك في باب الخشية والخضوع والمحبة والخوف والرجاء والشوق والمشاهدة، والإنابة والطمأنينة، ثم لهم مع ذلك تخصص بمعرفة الحرص والأمل، ومعرفة النفس وخواطرها، ودقائق الرياء والشهوة الخفية [3].

---

(١) السابق ٢/ ٣٤٨، ٣٤٩، وقد نقلنا النص -على طوله- لأهميته ووضوحه من جهة، ثم لأنه يأتي- تعبيرًا عن رأي الصوفية- على لسان أحد كبار العلماء من ذوي الاتجاه السلفي، وهو ابن قيم الجوزية.

(٢) بل إن بعض الصوفية قد طبّق المنهج الصوفي في النظر إلى مسائل العلم حتى على مسائل علم النحو، فالنحو لا يقتصر على تصويب الألفاظ والالتزام بقواعد اللغة، بل أنه يمتد ليصبح علم نحو القلب، وفي هذا النحو الصوفي تأخذ المصطلحات دلالات صوفية، فالرفع والنصب والخفض والجزم، وهي علامات الإعراب يصبح لها معانٍ أخرى " فرفْعُ القلوب قد يكون بأن ترفع قلبك عن الدنيا، وهو نعت الزهاد، وقد يكون بأن ترفع قلبك عن الشهوات والمنى، وهو نعت العباد، وأصحاب الأوراد والاجتهاد ... وأما نصب القلوب فيكون بانتصاب البدن على بساط الوفاق، ثم بانتصاب القلب في محل الشهود بحسن الإطراق ثم بانتصاب السِّرّ بوصف الانفراد... وأما خفض القلوب فيكون باستشعار الخجل، واستدامة الوجل، وإيثار الخمول، وملازمة الخشوع ... إلخ، انظر : نحو القلوب الكبير، لأبي القاسم القشيري، تحقيق وشرح ودراسة: د.إبراهيم بسيوني، ود. أحمد علم الدين الجندي – القاهرة ١٩٩٤م، ص٤١، ٤٢ وما بعدها .

(٣) انظر اللمع ٣١، ٣٢.

وهم يختلفون مع غيرهم من أهل العلوم الأخرى لأن "كل الخلقُ قعدوا على الرسوم، وقعدت هذه الطائفة على الحقائق، وطالب الخلق أنفسهم بظواهر الشرع، وطالب هؤلاء أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق"[1].

٣ -العامل النفسي:

ويقصد به أن النفس الإنسانية -بحسب طبيعتها الروحية- لا تكاد تخلو من نزوع وميل إلى التصوف وتوجُّهٍ إليه، ولربما يغفو هذا النزوع أو يفتر أحيانا، ويحدث ذلك لأسباب عديدة، تصرف الروح عن هذا الميل الأصيل في طبيعتها، ولكنه يظل كامنا فيها، ينتظر اللحظة المناسبة لبروزه.

يقول هنري برجسون: "إذا كان كلام متصوف كبير، أو أحد من يُحاكُونه يَلْقَى في نفس أحدنا هذا الصدى، أفليس معنى ذلك أن فينا شخصية صوفية غافية تنتظر من يوقظها من سباتها؟"[2].

وليست النفوس على درجة واحدة من الاستجابة لهذا الصدى، فبعضها أقل استجابة له، وبعضها أكثر استجابة، وهي تحس مع هذه الاستجابة القوية راحة وطمأنينة وأمنًا، وتحس في الإعراض عنها لوعة، وقلقا، وظمأ، ولذلك تتجه إلى تلبية هذه الأشواق الكامنة فيها، وتتخطى في سبيل ذلك كل العقبات، حتى كأنها تخضع لقوة قاهرة آسرة لا تجد إلى مقاومتها سبيلاً، وهم لا يحسون لذلك غضاضة ولا ألمًا؛ لاعتقادهم أن ذلك يؤدي إلى اكتمال وجودهم، وطمأنينة نفوسهم، وجلاء بصيرتهم، ويمكن تقريب هذه الحالة النفسية التي تهيمن على هؤلاء بتلك الحالات التي يخضع لها الشعراء والفنانون والعباقرة في لحظات إلهامهم ووجدهم.

---

(١) القشيرية ١/ ١١٦، ١١٧، ولعل هذا الكلام لا يخلو من مبالغة، ولكنه يبين رأي الصوفية في منهجهم وما طالبوا به أنفسهم، ويستطيع غيرهم أن يحاكمهم إلى ما ألزموا به أنفسهم ليرى: هل أفلحوا أو أخفقوا.

(٢) منبعا الأخلاق الدين ص ١٠٨.

وقد يحس صاحب الميل إلى التصوف أنه يتصـل بمصـدر وجـوده، أو بأصل وجوده، وأنه حدث له -لبعض الأسباب- أنه قد ابتعد عنـه، دون رغبة منه، فإذا تيقظت مشاعره أحس بهذا الشوق الغامر إلى تحقيق الاتصال به، وتحس النفس المتدينة بهذا الشعور أكثر من غيرها؛ لأن التدين العميـق يربطها بالله تعالى ربطا وثيقا؛ فالتدين والإيمان كلاهما أثر من آثار الفطـرة التي أودعها الله فيها، فهي تؤمن بالله وتحبه وتشتاق إليه، ويتقبـل الإسـلام هذا الشعور ويقويه ويقومه حتى لا ينحرف بصاحبه عن الحق، أو ينجـرف به إلى الخطأ أو الهـوى، ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾ [البقـرة: ١٦٥] ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾[المائدة: ٥٤].

ويعبر ابن القيم عن ذلك بعبارات بليغة صادقة فيقول: "في القلب شعث لا يلمه إلا الإقبال على الله، وفيه وحشة لا يزيلها إلا الأنس بالله، وفيه حزن لا يذهبه إلا السرور بمعرفته وصدق معاملتـه، وفيـه قلـق لا يسـكنه إلا الاجتماع عليه، والفرار إليه، وفيه نيران حسرات لا يطفئها إلا الرضا بأمره ونهيه وقضائه، ومعانقة الصبر على ذلك إلى وقت لقائه، وفيه فاقة لا يسدها إلا محبته والإنابة إليه، ودوام ذكره وصدق الإخلاص له، ولو أُعْطِيَ الـدنيا وما فيها لم تُسَدَّ تلك الفاقةُ أبدًا"[1].

ويعبر عن هذا المعنى تعبيرًا رمزيًا شعريًا: جـلال الـدين الرومـي في حديثه عن الناي الذي يبكي ويشكو من ألم الفراق، ويكشف بهذا البكـاء عن حنينه الدائم إلى الاقتراب والاتصـال بأصـل وجـوده، حتـى تسـكن لوعته، وتزول شكواه، لأن كل من يبقى بعيدًا عن أصله لا يزال يروم أيـام

---

(١) مدارج السالكين، وانظر: فصول في التصوف ٩.

وصله، وهو يتحرك بالعشق والشوق إلى تحقيق هذا الوصال، فهو الذي يسمو بالجسد الترابي حتى يصل إلى الأفلاك، بل إنه يحرك حتى الجبال "أيها العاشق، لقد حل العشق بروح طور سيناء، فثمل الطور، وخر موسى صعقا"[1].

وأمثال هؤلاء ممن يزداد لديهم هذا الميل الروحي، وتتأصل جذوره في نفوسهم موجودون دائمًا، وقد وُجِدوا في كل حضارة، وظهروا في رحاب كل دين، بل إنهم ظهروا -أحيانا- دون أي ارتباط بدين، كما هو الحال في التصوف البوذي الهندي، وقد ظهرت بوادر لهذا الميل الزائد إلى الزهد والتبتل والاستغراق في العبادة، والمبالغة فيها إلى شيء من الغلو لدى بعض الصحابة في عصر النبي – صلى الله عليه وسلم- فقد "جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبي – صلى الله عليه وسلم- فلما أُخبروا بها، كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي – صلى الله عليه وسلم- قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر؟ قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدًا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء، فلا أتزوج أبدًا، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله، وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني"[2].

---

(١) انظر: مثنوي جلال الدين الرومي، ترجمة د/ إبراهيم الدسوقي شتا، طبع المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٧ ج ١/ ٣٥- ٣٧، وفصول في التصوف ٧، ٨. وثمل الطور أي: سكر من نشوة التجلي.

(٢) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح ٦/ ١١٥، وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، إذن هي الاعتدال والقصد دون غلو أو إسراف، حتى في العبادة، وهذا من فضل الله ورحمته بعباده.

وإذا كان التدين يزكي هذا الميل في بعض النفوس فإن اتجاه الحياة الاجتماعية إلى الإسراف والتبذير والترف، والانحراف عن سبيل الهدى قد يدفع بعض النفوس إلى التصوف، كما دفعهم إلى الزهد، ويكون ذلك سبيلا إلى الاحتفاظ بطهارة النفس ونقائها، وهؤلاء لا يستجيبون لضغوط الظواهر الاجتماعية الطاغية، ولا يخضعون لها ولكنهم يواجهونها ويرفضونها. وقد وقع ذلك في عصور كثيرة، حتى وجدنا من دارسي التصوف من يرى أن التصوف يزدهر في عصور التدهور الروحي للحضارات، عندما يكون التركيز فيها على الجوانب المادية، دون الجوانب الروحية، وعندئذ يلجأ أصحاب العقول المرهفة والمشاعر النبيلة إلى التصوف، الذي يجدون في رحابه السكينة والطمأنينة والهدوء (١).

وهكذا يكون للعامل النفسي -الذي تقويه عوامل مختلفة- أثر في الاتجاه إلى التصوف، وقد ظهر هذا لدى المسلمين كما ظهر لدى غيرهم، وأسهم مع الزهد والحاجة الثقافية في وجود التصوف لدى المسلمين.

• ويمكن القول إذن بأن التصوف نشأ نشأة طبيعية داخل البيئة الإسلامية نتيجة لأسباب موجودة داخل هذه البيئة، وأنه كان من الممكن أن ينشأ حتى لو لم يتصل المسلمون بثقافات أجنبية أو بأنواع أخرى من التصوف، وقد كان أعلام هذا التصوف حريصين على توضيح أن تصوفهم ينتسب إلى الكتاب والسنة، وقد كرروا ذلك في مناسبات كثيرة، وألحوا عليه في مواطن متعددة، ليتقرر ذلك في نفوس أتباعهم، وها هو ذا الجنيد يقول: مذهبنا مقيد بأصول الكتاب والسنة (٢)، ويقول: الطرق كلها مسدودة على

---

(١) انظر: التصوف تجربة وطريقا ومذهبا ص ٢٩، وانظر الصفحات التالية لها في مناقشة هذا الرأي.

(٢) القشيرية ١/ ١٠٧، وطبقات السلمي ١٥٩.

الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم واتبع سنته ولزم طريقته، وعندما سئل أحدهم عن البدعة قال: التعدي في الأحكام، والتهاون بالسنن واتباع الآراء والأهواء، وترك الاقتداء والتباع [1]، فإذا وقع في قلب واحد منهم إلهام أو فكرة فإنه لا يقبلها كما يقول الداراني إلا بشاهدي عدل: هما الكتاب والسنة [2]، ولو ذهبنا نستقصي أقوالهم حول هذه الفكرة لطال بنا القول، مما يدل على رسوخ هذه العقيدة لديهم، ويبين أن هذا الإعلان المتكرر من شيوخ الصوفية ليس أمرًا عارضًا، ولا موقفًا مؤقتًا، بل هو موقف ثابت راسخ يصل التصوف - عندهم- بأصول راسخة مستقاة من الكتاب والسنة، ومن أحوال الصحابة الذين وجد الصوفية في أقوالهم وأحوالهم بعد الرسول صلى الله عليه وسلم دعائم لطريقتهم، ونماذج مثلى للاقتداء بها وخصوصًا لدى الخلفاء الراشدين وغيرهم من كبار الصحابة كأبي ذر الغفاري وسلمان الفارسي وحذيفة بن اليمان، وصهيب الرومي، وأبي الدرداء، والبراء بن عازب، وأهل الصُّفَّة وغيرهم، ولذلك نجد بعض كتب الصوفية والمؤرخين تبدأ بالترجمة لهؤلاء الأعلام ككتاب الحلية لأبي نعيم الأصبهاني وصفة الصفوة لابن الجوزى والطبقات الكبرى للشعراني، ونجد بعضها - مثل كتاب اللمع للسراج - يخصهم بحديث مطول يذكر فيه ما تحقق لهم من الأحوال التي تعلق بها أهل الصفوة من هذه الأمة، وهو يختم هذا الحديث بقوله: وما منهم أحد إلا وله تخصص في معان من هذا النوع الذي ذكرناه، والمؤمنون مندوبون إلى التعلق بمثل هذه الأفعال، والتخلق بأخلاقهم فيما أتوا به من أنواع الطاعات، ونطقوا به من أنواع الحكم [3].

---

(1) طبقات السلمي ١٢٢.

(2) السابق ٧٨.

(3) الطوسي (أبو نصر السراج): اللمع، وانظر حديثه عن الصحابة من ١٦٦- ١٩٣.

ويمكن أن يطلق على هذا النوع من التصوف؛ **التصوف السني** أو التصوف المنتسب إلى السنة –أي التصوف القائم على متابعة القرآن والسنة – والاستمداد منهما، والوقوف عند حدودهما، وضبط السلوك والخواطر والمعارف بميزانهما. وما دام أصحاب هذا التصوف قد أعلنوا انتسابهم إلى الشرع فيجب أن نحاكمهم إلى ما انتسبوا إليه؛ لأنه هو المعيار الذي ارتضوه، فما وافق الشرعَ من قولهم أو فعلهم قبلناه، وما خالفه رفضناه وتركناه، وقد كان أحد شيوخ التصوف يقول ذلك صراحة فالشيخ أبو الحسن الشاذلي يقول لأحد المريدين: "إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك: إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة"، ويعلق الشعراني على ذلك بقوله: إنهم أجمعوا على أنه لا ينبغي العمل بالكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة"[1].

• ونحن نؤكد على هذا المعيار في حديثنا عن هذا النوع من التصوف لأنه قد وجد لدى المسلمين نوع آخر من التصوف يختلف عما تحدثنا عنه ويمكن تسميته تسامحًا **بالتصوف الأجنبي أو الفلسفي**، ويقصد به ذلك التصوف الذي يتناول أفكارًا أو موضوعات ذات شبه بما نجده في بعض أنظمة التصوف الموجودة خارج البيئة الإسلامية كالتصوف الهندي أو المسيحي أو تصوف الأفلاطونية المحدثة.

وقد وُجِد هذا النوع الثاني من التصوف لدى المسلمين لأسباب متعددة يمكن إجمالها في أن بعض الصوفية قد أتيحت لهم فرصة الاتصال أو

---

(١) الشعراني (عبد الوهاب): لواقح الأنوار في طبقات الأخيار المشهورة باسم طبقات الشعراني طبعة صبيح ٢/ ٤، والعصمة هنا بمعنى الحفظ والتوفيق.

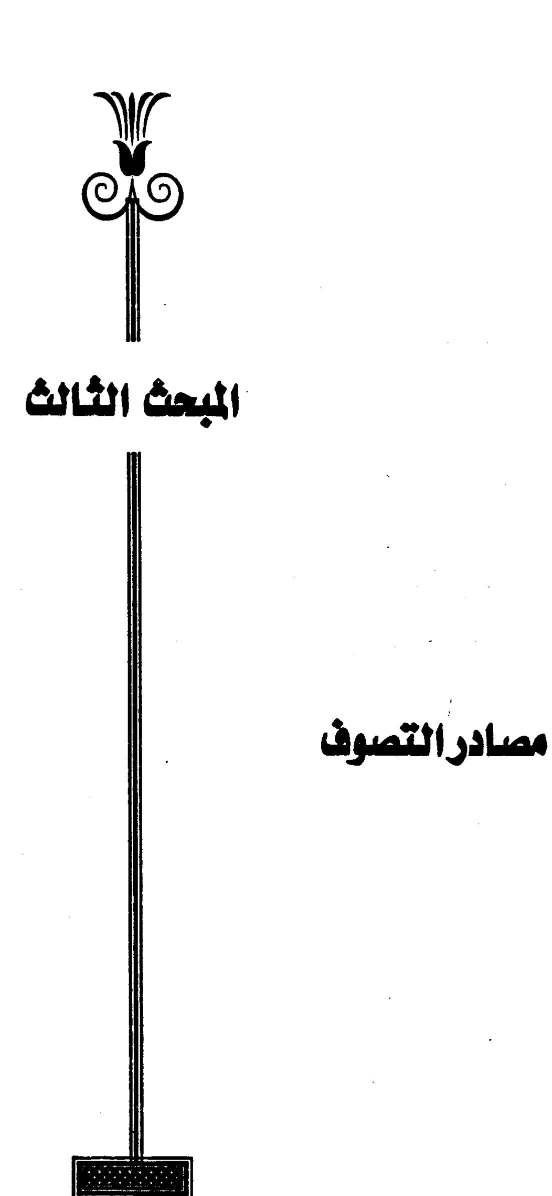
التعرف على أنواع أجنبية من التصوف، وكان ذلك يرجع – أحيانـــا – إلـــى الترجمة من الثقافات الأخرى وقد كانت سببًا في معرفة المســـلمين بتـــراث غيرهم من الأمم، كما كان يرجع في بعض الأحيان إلى اتصال المســـلمين بعد الفتوح الإسلامية بكثير من الشعوب التي كان لهـــا قـــدم راســـخة فـــي التصوف، كالهند وفارس، وربما كان بعض الصوفية من أصول ترجع إلـــى هذه الشعوب، وليس ببعيد أن يكون للأقليات الدينية –غير الإسلامية – أثـــر في هذا الصدد، ترتب على الاتصال برهبان النصـــارى أو أحبـــار اليهـــود خاصة ممن عرفوا بينهم بتأويل النصوص الدينية كالقبَّالة وأمثالهم، وأثـــر الاتصال بهذه المصادر الأجنبية ثمرته فوجدنا من بين مـــن ينتســـبون إلـــى التصوف من يتحدثون عن الفناء أو الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجـــود أو إسقاط العبادة عن أهل الولاية ونحو ذلك من الموضوعات التي لـــيس مـــن السهل إرجاعها إلى أصول إسلامية وإن كان مـــن الســـهل إرجاعهـــا إلـــى مصادرها الأجنبية [1].

• وقد أدى وجود هذا النوع من التصوف لدى المسلمين إلى الإضرار بمفهوم التصوف في عمومه والنظر إليه على أنه – في جملته– ليس إلا أثرًا من آثار التصوف الأجنبي، ولذلك وُصِفَ – لدى بعض دارسى التصوف أو عند خصومه – بأنه بدعة أو رهبانية مع أن أقطاب التصوف السني وقفـــوا لتلك النظريات الأجنبية بالمرصاد، وردوا على أصحابها وبينوا ما فيها مـــن مخالفة للشريعة، كما قاموا بتوضيح عقائدهم وبيان الأصول الشرعية التـــي تقوم عليها طريقتهم، ولذلك وجدنا كثيرًا من مؤلفات الصوفية تبدأ أو تعنـــى ببيان عقائد الصوفية فيما يتعلق بالله وصفاته والنبوة وخصائصها ومكانتهـــا، ويتضح ذلك مثلاً في كتاب التعرف واللمع وقوت القلوب والرسالة القشيرية

(١) انظر هنا –مثلا– في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ١٠٤.

وما جرى مجراها من مؤلفات الصوفية كالإحياء وعوارف المعارف ولطائف المنن والحِكَم لابن عطاء الله السكندري، وغيرها، ولكن ذلك لم يكن مانعًا من اتخاذ مواقف متفاوتة إزاء هذا التصوف من المسلمين ومن غيرهم من الدارسين، وهذا ما سنخصص له الفقرة التالية، التي ستتناول مواقف المستشرقين والمسلمين من هذا التصوف بصفة عامة.





المبحث الثالث

مصادر التصوف

المبحث الثالث

مصادر التصوف

أولاً: مصادر التصوف عند المستشرقين:

كان من آثار وجود بعض الآراء والنظريات في هذا التصوف الذي ظهر عند المسلمين - وخصوصا فيما سُمّي بالتصوف الفلسفي - أن كثيرًا من الباحثين في نشأة التصوف الإسلامي -وخاصة من المستشرقين- قد أرجعوا التصوف- في جملته- إلى مصادر أجنبية تنوعت بحسب ثقافاتهم، فبعضهم يرجعه إلى الثقافة اليونانية، وبعضهم يرجعه إلى التصوف الهندي، وبعضهم يرجعه إلى الثقافة الفارسية، وبعضهم يرجعه إلى الرهبنة المسيحية النصرانية [1]، وأكثر هؤلاء يغفل المصدر الإسلامي الذي رأينا أنه كان يمثل العنصر الحاسم والجوهري في نشأة التصوف، باعتبار أنه كان امتدادًا وتطورًا لظاهرة الزهد التي وجدت لدى المسلمين على نحو ما أسلفنا من قبل، ولنا على هذا الاتجاه- ملاحظات نجملها فيما يلي:

١- أن هذا الاتجاه إلى تفسير نشأة التصوف بالمصادر الأجنبية وحدها يهدر قيمة العوامل الداخلية التي أشرنا إلى تأثيرها من قبل، كما أنه ينكر على المسلمين أن تكون لهم تجربتهم الروحية الخاصة، التي تتمثل فيها أشواقهم الروحية، مع أن تلك التجربة الروحية تكاد تكون من الأمور

---

(١) يمكن الرجوع إلى تفصيلات أقوال هؤلاء في دراسات كثيرة، منها: الحياة الروحية في الإسلام للمرحوم الدكتور محمد مصطفى حلمي، والتصوف: الثورة الروحية في الإسلام للدكتور أبو العلا عفيفي، ومدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا التفتازاني، وكتاب في التصوف الإسلامي وتاريخه لنيكلسون ترجمه الدكتور أبو العلا عفيفي، وتاريخ التصوف الإسلامي للدكتور عبد الرحمن بدوي.. إلخ

المشتركة التي نجدها في معظم الحضارات الإنسانية، وليس بمستغرب أن يكون للمسلمين مثل هذه التجربة الروحية، وبخاصة أنه قد أتيح لهم أن يكون بين أيديهم ما يمنح هذه التجربة أسباب الوجود؛ بل أسباب القوة والنماء، ولكن هذا الاتجاه فيما يبدو -كان وثيق الصلة باتجاه عام يرمي إلى إنكار رأي أصالة إسلامية ومن ثم يتجه إلى إرجاع أكثر العلوم الإسلامية إلى مصادر أجنبية، فعلم الكلام القائم على الدفاع عن العقيدة الدينية ليس إلا صورة من الفلسفة اليونانية عند بعضهم، وتفسير القرآن لدى المسلمين ليس إلا تقليدًا لطريقة سبق أن وضعها السريان في شرحهم للكتب الفلسفية والمنطقية التي ترجموها إلى لغتهم، أما الفقه فيرى بعضهم أنه متأثر بالقانون الروماني، بل إن علوم اللغة العربية ذاتها قد تأثرت - في رأى بعضهم - بالثقافة الفارسية والفلسفة اليونانية، وينطبق ذلك- من وجهة نظرهم- على التصوف الذي أرجعوه إلى مصادر أجنبية اختلفت باختلاف ثقافات الدارسين، وترتب على ذلك تجاهل العوامل التي أدت إلى نشأته في البيئة الإسلامية [١].

٢- إن أصحاب هذا الاتجاه إلى تفسير نشأة التصوف بعوامل خارجية قد أغفلوا الجانب الأكبر من تراث الصوفية في حديثهم عن صلتهم بالله وما تتطلبه من طاعة وعبادة، كما أغفلوا حديثهم عن الأخلاق والإلهامات الصادقة التي أخضعوها لمقياس الشريعة، ولم يلتفتوا إلا إلى ملاحظة حديث بعض الصوفية عن الفناء أو وحدة الوجود أو الحلول، وليس التصوف كله مشغولا أو مَعْنِيًّا بتلك النظريات الأجنبية التي لا تمثل - بحسب النظرة

---

(١) انظر مثلا أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ، ترجمة د/ تمام حسان، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦١ صفحات ١٧، ١٨، ٣٧، ٦٩، ٧٣، ٨٥، ٨٦، ٨٩، ٩٦، ١٠٣، ١٠٤، ١٤١، ١٤٦، ٩١- ١٩٩، وانظر كذلك ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨ صفحات ١٢- ١٤.

الشاملة إلى تراث التصوف – إلا قطاعًا هامشيًا جزئيا، لم يتح له الانتشار أو الذيوع بين سائر الصوفية، بل كان –عند الكثرة الساحقة منهم– موضع إنكار ومعارضة، وكان أصحابه –عندهم– موضع نقد ومؤاخذة. ومعنى ذلك أن الاقتصار في نشأة التصوف على المصادر الأجنبية وحدها ليس إلا نوعًا من "التعميم" الذي يفتقر إلى الدقة، ويحتاج إلى التحديد والتخصيص، ولعل مما يؤكد هذه الملاحظة أن تلك الأحكام العامة قد جاءت بعد دراسة بعض الشخصيات التى ظهر في بعض آرائها ما يوحى بالتأثر بأفكار وافده، كذي النون المصري، وأبي يزيد البسطامي والحلاج وابن عربي.

وليس التصوف هو هؤلاء وحدهم، ولكنهم يضم – مع هؤلاء– مئات ومئات من الصوفية الذين ظهروا خلال القرون، وأسهموا بما كتبوه في توضيح حقائق التصوف وأصوله، وينبغي أن يكون تراث جمهور الصوفية بل مجمل تراث هؤلاء الذين قاموا بدراستهم، هم أنفسهم موضع الاعتبار عند إصدار حكم أو تقويم عام للتصوف أو لأصوله، وإلا وقعنا في التعميم الذي يركز – فقط– على جانب واحد من الظاهرة– موضع الدراسة– ويتجاهل ما سواها من الجوانب، على الرغم مما يمكن أن يكون لها من أهمية.

٣– يُلاَحَظ أن أكثر الآراء التي قيلت لتفسير نشأة التصوف بمصادر أجنبية قد لجأت إلى تفسيره بمصدر واحد كان يختلف باختلاف ثقافة الدارسين، فالدارس للثقافة الهندية كان يرجع التصوف إليها، والمُطَّلع على الثقافة اليونانية كان يجعله صورة منها وأثرًا من آثارها، وكذلك يفعل من له صلة بدراسة التصوف المسيحي أو الفارسي، وهكذا.

ويترتب على هذا التفسير بمصدر واحد أننا نجد شيئًا واحدًا –وهو التصوف– قد فسر بمصادر متعارضة يلغي بعضها بعضا [١]، كما يترتب

(١) د/ جعفر: التصوف طريقا: المقدمة ص "ك".

عليه – أيضًا– أن صاحبه يعجز عن تفسير ظواهر أخرى لا يمكن تفسيرها بالمصدر الذي اختاره. وعلى سبيل المثال ذهب بعض المستشرقين إلى أن التصوف الإسلامي يرجع إلى المصدر الفارسي، وكان من أدلته على ذلك وجود صلات اجتماعية وثقافية ودينية بين الفرس والعرب في مختلف العصور، كما استدل بأن فريقًا كبيرًا من شيوخ التصوف الأفذاذ الذين ظهروا في عصر التصوف الأول كانوا من الفرس [1]، ولعل هذا التفسير لا يخلو من تعسف؛ لأن الصلات بين الفرس والعرب لم تكن طريقًا له اتجاه واحد يمر فيه التأثير من الفرس إلى العرب فقط، بل كان طريقا له اتجاهان يتم بواسطته التأثير المتبادل بين الفرس والعرب الذين جمعهم دين واحد هو الإسلام، ويكفي للدلالة عى تأثر الفرس بالعرب أن الفرس تأثروا باللغة العربية وعلومها وثقافتها وحضارتها، وقد تأثر العرب بالفرس دون شك، ولكن مقدار هذا التأثر في نطاق التصوف لم يكن واسعًا إلى الحد الذي يدعو إلى أن يكون هذا التأثير هو السبب الأوحد في وجود التصوف لدى المسلمين، ومن الحق أن بعض الصوفية كانوا من الفرس، ولكن كثيرًا من الصوفية –إن لم يكن أكثرهم– كانوا من غير الفرس أي من العرب وغيرهم من الشعوب التي أسهمت في تكوين الحضارة الإسلامية وعلومها، ومنها التصوف، ويدلنا تاريخ التصوف على عكس هذه الدعوى حيث يُظْهِرُ أن بعض الصوفية العرب كان لهم تأثير كبير في صوفية الفرس أنفسهم، ومن أمثلة ذلك محيي الدين بن عربي الذي تأثرت به شخصيات عديدة من شخصيات التصوف الفارسي [٢]، فالمصدر الفارسي –إذن– لا يصلح وحده

---

(١) انظر مثلاً ص: "و" من مقدمة د/ أبو العلا عفيفي لترجمة: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ود/ محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام، طبع الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧٠ ص ٤٠، وما بعدها.

(٢) وقد شرح بعضهم كتبه، أو رددوا أقوله، ومن هؤلاء على سبيل المثال داود القصيرى، وعبد الرزاق القاشاني، وحيدر آملى، وعبد الرحمن الجامي وغيرهم .

لتفسير نشأة التصوف في جملته، وإن صلح لتفسير جانب منه، وينطبق هذا على سائر النظريات التي فسرت نشأة التصوف بمصدر واحد من المصادر، ولذلك نجد أن كبار المؤلفين في تاريخ التصوف من المستشرقين المهتمين بالثقافة الإسلامية قد أخذوا يتراجعون عن هذا المنهج في التفسير، ومن هؤلاء نيكلسون الذي يقول: "وقد عولجت مسألة نشأة التصوف في الإسلام حتى الآن معالجة خاطئة، فذهب كثير من أوائل الباحثين إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة -التي استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب التي تألفت منها الإمبراطورية الإسلامية- يمكن تفسير نشأتها تفسيرًا علميًا دقيقًا بإرجاعها إلى أصل واحد كالفيدانتا الهندوسية أو الفلسفة الأفلاطونية الحديثة أو بوضع فروض تفسر جانبًا من الحقيقة لا الحقيقة كلها"[1].

ولعل من دوافع هذا الرأي لدى نيكلسون أنه كان أكثر إطلاعًا من غيره على المصادر الصوفية التي كان أكثرها مخطوطًا، والتي لم تبدأ حركة نشرها إلا منذ عهد قريب نسبيًا، ومن المتوقع أن يؤدي نشرها إلى تعديل كثير من الأحكام التي تتعلق بالتصوف الإسلامي وبأعلامه، وخصوصًا هؤلاء الذين يبدو الطابع الإسلامي جليًا واضحًا في كتاباتهم كالحارث المحاسبي، وسهل التستري، وأبي نصر السراج الطوسي، والحكيم الترمذي، وأبي طالب المكي، وأبي بكر الكلاباذي، وأمثالهم.

معايير وضوابط:

ينبغي الإشارة إلى أنه ليس مقصودًا لنا إنكار كل تأثر بالمصادر الأجنبية، ولكن ما نقصد إليه هو وضع هذا التأثر في حجمه المناسب دون مبالغة أو تهويل، ويساعد على ذلك ما يلي:

---

(1) نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٥. وينطبق هذا على لويس ماسينيون الذي عُنى عناية ظاهرة بالمصدر الإسلامي للتصوف، وظهر ذلك في عديد من كتبه وبحوثه. وهكذا.

أ- أنه لا ينبغي القول بالتأثر بعوامل أجنبية طالما كان من الممكن تفسير الظاهرة - موضع الدراسة- بالعوامل القريبة المتيسرة في البيئة الإسلامية، ويتفق هذا المعيار مع طبائع الأمور، حيث لا يلجأ المرء المتزن السوي في العادة إلى الاستدانة من غيره إلا إذا عجز عن تدبير شئونه بما لديه من الإمكانات. ويترتب على تطبيق هذا المعيار أن نبحث عن عوامل التأثير ومصادره في البيئة القريبة - وهي البيئة الإسلامية - أولاً، فإذا لم نجد تفسيرًا لهذا الرأي أو ذاك في تلك المصادر القريبة فإن من حقنا - عندئذ- أن نبحث عما يمكن أن يكون مصدرًا لهذا الرأي، هنا أو هناك.

وفي ضوء هذا المعيار يمكن أن نتوقف عن قبول ما ذهب إليه بعض الباحثين الغربيين من أن القاعدة الثانية الكبرى في مذهب التصوف - بعد التوكل- هي مسألة الولاية، وأن الولاية مذهب نصراني نقله الصوفية إلى الإسلام، فصارت ملازمة له في كل عصوره [1]، ولا شك أن مثل هذا الرأي يتجاهل ما ورد في القرآن والسنة من حديث عن الولاية والأولياء وشروط ولايتهم، ومظاهر إكرام الله تعالى لهم وعنايته بهم، وما أعد الله لهم من الكرامة عنده، ولم يرد هذا البيان في آية واحدة أو حديث واحد، بل تكرر ذلك في مواطن كثيرة، والتفسيرُ بالمصدر الإسلامي -هنا أولى- من التفسير بما سواه من المصادر.

وينطبق هذا الأمر أيضًا على ما ذكره نيكلسون من أن شيوخ الصوفية استعاروا من المانوية الفارسية لفظ صِدِّيق الذي أطلقوه على شيوخهم في الله [2]. فالقول بالاستعارة هنا يتجاهل ورود الكلمة في القرآن مرات عديدة، منها قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَـٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ

(١) متز: الحضارة الإسلامية، مرجع سابق ٢/ ٤٣، ٣٥، وكذا ص ٤٠.

(٢) نيكلسون: الصوفية في الإسلام. انظر ص ١٩.

اللهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاء وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَـئِكَ رَفِيقًا ﴾[النساء: ٦٩]، وقوله: ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ ﴾[الحديد: ١٩]، وقد وصف بها أبو بكر الصديق رضي الله عنه، والقول بالاستمداد من التراث الإسلامي أولى وأقرب إلى طبائع الأشياء من البحث عن مصدر أجنبي خارجي، وبخاصة إذا كان بالإمكان الاستغناء عنه.

ب- ألا نقنع- في مسألة التأثير والتأثير -بمجرد التشابه [١]، لأن هذا التشابه قد يرجع - أحيانا- إلى تشابه السلوك الإنساني إزاء موقف من المواقف أو مشكلة من المشكلات، ومثل هذا التشابه العفوي ليس له قيمة في الحكم بالتأثير والتأثر [٢] المباشر إذْ لا بُدَّ من التأكد من وقوع اتصال بين الطرفين، على نحو ما يفعل علماء الأدب المقارن في الحديث عن مسألة التأثير والتأثر، بل إن الدقة توجب عدم الاكتفاء بمجرد الاتصال، بل لابد -

---

(١) انظر: د/ إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه دار المعارف ١٩٧٦، ج٢/ ١٣٦، د/ التفتازاني: مرجع سابق ٣٤، ٣٥، ومقدمة د/ عفيفي للكتاب: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ك.

(٢) انظر: د/ أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف ط١/ ١٩٦٣، ص ٥٦، ٥٧، وتجدر الإشارة إلى أن المفكر الإسلامي المعاصر د/ محمد إقبال كان من أوائل الذين وجهوا الأنظار إلى ملاحظة هذا الجانب، بسبب ما يتمتع به العقل الإنساني من فردية مستقلة، وإفصاح ذاتي عن قدراته، وقد أوضح أن المؤثرات الخارجية ربما استطاعت أن توقظ روح شعب من سباتها العميق، ولكنها لا تستطيع أن تخلق تلك الروح من العدم. انظر: تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة د/ حسن محمود الشافعي د/ محمد سعيد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع ١٩٨٩ ص ٨١، ٨٢- ٨٥.

للقول بالتأثير أو التأثر– من التحقق من وجوده؛ لأن التوافق الظاهرى – كما يقول أحد الباحثين– لا يعني المطابقة دائما، بل أكثر من ذلك، فإن وجود اتصال بطريقة ما، لا يدل – ضرورة– على أن العنصر المستعار يكتسي هنا أو هناك نفس المعنى؛ لأن ذلك لا يعني –دائمًا– إلحاقه، في الروح والاستلهام، بمصدر التأثير [1].

ج– إذا تأكد لنا وجود الاتصال فينبغي ألا نقع في خطأ المبالغة أو التهويل، بل ينبغي أن نضع المسألة في حجمها الصحيح، لنبين مقدار التأثير وقيمته، فربما كان هذا التأثر هامشيًا أو سطحيًا، وربما كان عارضًا أو وقتيًا، وربما كان تأثرًا بفكرة جزئية أو وسيلة في التعبير، وربما كان التأثر للاستئناس للرأى الإسلامي، لا لإنشاء رأي أجنبي في الإسلام [2]، فنحن نجد –أحيانا– في بعض الكتب الصوفية أقوالاً منسوبة إلى بعض الأنبياء السابقين أو بعض المتصوفة غير المسلمين، وهي تُذْكَر من باب الاستئناس الذي يدعم الفكرة ويؤكدها، والصوفية لا يذكرون هذه الأقوال – في أكثر الأحيان – إلا بعد أن يسردوا كثيرًا من النصوص المقتبسة من

---

(١) وقد استخدم الأستاذ جارديه هذا المعيار لينفي تأثر يوحنا الصليبي الصوفي الأسباني الكبير (١٥٩١م) في حديثه عن الليلة الظلماء أو المظلمة بما يوجد لدى الصوفية المسلمين من حديث عن حالي القبض والبسط، ولا مانع – لدينا– من تعميم هذا المعيار للتخفيف من غلواء التفسير بالتأثير والتأثر، وهو تفسير يلجأ إليه كثير من الدارسين في مجالات متعددة من بينها التصوف الذي ظهر عند المسلمين. انظر لرأي الأستاذ جارديه.

Voir Gardet, Louis: L'islam, religion et communauté. Desclée de Brouver 1970 p . 233.

(٢) انظر: التصوف طريقا وتجربة ومذهبا للأستاذ الدكتور/ محمد كمال جعفر ١١١، ١١٢.

القرآن والسنة وأقوال الصحابة والتابعين والزهاد والعلماء والصوفية الإسلاميين، ويتضح ذلك على سبيل المثال في كتب كـ "كقوت القلوب" لأبي طالب المكي، وحلية الأولياء للأصبهاني، و "إحياء علوم الدين" للغزالي، وغيرها.

فإذا راعينا تلك الضوابط السابقة كلها ثم وجدنا ما يدل على التأثر الحقيقي بهذا المصدر أو ذاك من المصادر الأجنبية فلا حرج علينا من القول به، وخاصة أن بعض الصوفية لم يكن يرى في ذلك بأسًا، إذا لم يَرَ فيه ما يتعارض مع عقل أو دين، وقد عبر عن هذا الموقف بعض الصوفية كجلال الدين الرومي الذي قال: إن غصن الورد أينما ينبت فهو ورد، وقال غيره: إن المهم هو الجوهرة لا الوعاء الذي توجد فيه [1]، وقد رأى هؤلاء في هذا الموقف نوعًا من التسامح وسعة الأفق، كما رأوا فيه نوعًا من الحكمة التي يسعى المؤمن إلى طلبها أنَّى وجدها.

وهكذا كان للتأثر بالمصادر الأجنبية أثر في نشأة هذا النوع الذي سماه كثير من الدارسين بالتصوف الفلسفي، وإنما قلنا بذلك لمشابهة أقوال أصحاب هذا التصوف للتصوف الأجنبي، ولأن أقوالهم لا يمكن تفسيرها في ضوء النصوص الدينية الإسلامية، وقد كان على أعلام التصوف المنتسب إلى السنة أن يبذلوا جهدًا أكبر في توضيح حقائق التصوف، وفي مواجهة موجات الهجوم التى كان من أقوى أسبابها هذا النوع الثاني من التصوف الفلسفي: تصوف الفناء والاتحاد والحلول ووحدة الوجود.

ولم ينظر المسلمون إلى النوعين نفس النظرة، ولم يصدروا عليهما حكما واحدا، لا سيما عند المحققين منهم، بل تفاوتت تلك النظرة واختلفت، وهذا ما نرجو أن نزيده بيانًا في الفقرة التالية:

---

(١) د/ قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام.

ثانيًا: المسلمون والتصوف:

أوضحنا –من قبل– أن الصوفية أصبح لهم وجود متميز منذ وقت مبكر يمكن أن يرجع إلى منتصف القرن الثاني الهجري، وقد زاد هذا الوجود تميزًا واستقلالاً في القرن الثالث الهجري وما بعده، حيث بدأ الصوفية يتجمعون حول شيوخهم وبدأت الكتب والمؤلفات الصوفية في الظهور والانتشار، وأصبح بالإمكان التعرف على مناهج هذه الطائفة وعلومها وأفكارها، وكانت العلوم الإسلامية قد نشأت من قبل وتكاملت مناهجها، واتضحت معالمها على يد الفقهاء والمحدثين والمفسرين وعلماء الكلام وأمثالهم، وكان هؤلاء يلتقون بالصوفية ويناقشونهم، وربما تجاورت حلقة الفقيه مع حلقة الصوفي في المسجد الواحد، خاصة بعد أن تحدث الصوفية عن علومهم وأفهامهم في المساجد، وكان ذلك قد بدأ بيحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨هـ) وأمثاله، وكانت هذه المناقشات واللقاءات وسيلة لتحديد موقف الناس من التصوف وإظهار رأيهم فيه وفي أهله، وتراوحت هذه المواقف بين الإعجاب الشديد بالتصوف والرفض القوي له، وبين هذين الموقفين المتعارضين تمامًا وُجِدَتْ بعض الآراء التي حاول أصحابها أن يتخذوا موقفًا وسطا بين الفريقين، وسوف نحاول توضيح ذلك على النحو التالي:

١– كان للتصوف أنصارُه والمعجبون به، ومن الطبيعي أن يكون في مقدمة هؤلاء الأنصارِ الصوفيةُ أنفسهم؛ لأن انتسابهم إلى التصوف وتثبيتهم لدعائمه، وتوضيحهم لأسسه خير شاهد على أنهم يجدون فيه من الفضيلة والكمال ما لا يجدونه في سواه، ولأن تمسكهم به –على الرغم مما نالهم من الأذى أحيانا– خير دليل على اقتناعهم به وولائهم له، وحديث الصوفية عن التصوف ورجاله حديث مملوء بالإعجاب والفخر. فالتصوفُ – عندهم – هو طريق موصل إلى ولاية الله تعالى، وهو مدرسة لتخريج

الأوليــاء [1]، والصــوفية كمــا يقــول الســهروردي صــاحب عــوارف العارف(٦٣٢هـ): هم أهل القرب والاجتباء، ألبسهم الله تعالى ملابس العرفان، وخصهم -من بين عباده- بخصائص الإحسان، فصــارت ضــمائرهم مــن مواهب الأنس مملوءة، ومرائي قلوبهم بنور القدس مَجْلُوّة، فتهيــأت لقبــول الأمداد القدسية، واستعدت لورود الأنوار العلوية، أجســاد أرضــية بقلــوب سماوية، وأشباح فرشية (أرضية) بأرواح عرشية، نفوسهم في منازل الخدمة سيارة، وأرواحهم في فضاء القرب طيارة... تَسَلَّوْا بالصلوات عن الشهوات، وتعوضوا بحلاوة التلاوة عن اللذات، يلوح من صــفحات وجــوههم بِشْــرُ الوجدان، وينم عن مكنون سرائرهم نضارة العرفان" ... "أوفر الناس حظــا في الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم، وأحقهم بإحياء سنته والتخلــق بأخلاقه، علومُهُمْ علوم الوراثة، فهم مع سائر العلماء في علومهم، ثم تميزوا عنهم بما من الله تعالى عليهم من العلم الذي هو ثمرة الاتباع والتقــوي"[2]، وعلى نفس المنوال ينسج الكلاباذي، واصفًا إياهم بما يذكره عنهم :

قوم همومهمُ بالله قــد عَلِقــتْ ... فما لهم همم تسمو إلــى أحــد
فمطلب القوم مولاهم وســيدهم ... يا حسن مطلبهم للواحد الصــمد
ما إن تَنَازَعَهُمْ دنيا ولا شــرف ... من المطاعم واللــذات والولــد
ولا للــبس ثيــاب فــائق أنــق ... ولا لروح سرور حَلّ في بلد [3]

وتتردد تلك النغمة الحارة في الإشادة بالصوفية فــي مقــدمات كتــب

(١) الهجويري (أبو الحسن علي بن عثمان) كشف المحجــوب ٢/ ٤٤٢، ومــا بعــدها، وانظر الصوفية في الإسلام ص ١٨.

(٢) عوارف المعارف، ملحق بالإحياء للغزالي ٥/ ٥٩، ٦٠، وانظــر ٦٤، ٨٠، ١٨٤، واللمع للطوسي ١٩، ٢٨، وما بعدها.

(٣) التعرف ٢٦.

الصوفية وفي أثنائها، وفي الحديث عن شيوخهم وأعلامهم. ومن أمثلة ذلك ما كتبه القشيري في مقدمة رسالته، حيث يصف الصوفية بأنهم صفوة الأولياء وأفضل الخلق بعد الأنبياء، ولذلك جعل الله قلوبهم معادن أسراره، واختصهم – من بين الأمة – بطوالع أنواره [1].

● ولم ينفرد الصوفية بهذا الإعجاب بالتصوف، بل إن التصوف كان قادرًا على أن يضم إلى رحابه أناسًا لم يكونوا في مبدأ أمرهم من الصوفية، بل رسخت مكانتهم وشاعت شهرتهم في ميادين أخرى من ميادين الثقافة الإسلامية، وعلى رأس هؤلاء وفي الطليعة منهم يأتي الإمام أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) الذي كان من أكبر علماء الشافعية في الفقه والأصول، ومن أبرز الأشاعرة في مجال علم الكلام والعقيدة، ومن أشهر الذين تصدوا للفلسفة بعد أن قرأ كتبها وعرف مواطن ضعفها، وألف في نقدها كتابه الشهير "تهافت الفلاسفة" وقد كان الإمام الغزالي أحد القائمين بالتدريس في المدرسة النظامية بنيسابور ثم انتقل إلى بغداد للتدريس بالمدرسة النظامية بها، وكان له فيها كثير من التلاميذ، ثم حدثت له أزمة نفسية دفعته إلى الشك في معارفه، وفي نيته في طلب العلم وتدريسه له، فحاول أن يلتمس طريقًا إلى اليقين، ورأى أن يمهد لذلك بدراسة المناهج التي يزعم أصحابها أنهم يبتغون بها طلب الحق والوصول إليه، وقد حصر هؤلاء في أربع فرق: فرقة المتكلمين، وفرقة الباطنية التي هي طائفة من طوائف الشيعة القائلين بالاقتباس من الإمام المعصوم، وفرقة الفلاسفة الذين يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، وفرقة الصوفية الذين يدعون أنهم خواص الحضرة

(١) القشيرية ١/ ١٨.

الإلهية، وأهل المشاهدة والمكاشفة، فبدأ بدراسة علم الكلام، وقد ذكر أنه لـم يجد في علم الكلام شفاء لدائه، ولا وفاء بمطلوبه وهـو اليقـين، ثـم درس الفلسفة ليعرف حقيقتها وليكون على بينة مـن أمرهـا: قبـولا أو رفضـا، واستغرقت تلك الدراسة منذ ما يقرب من ثلاث سنوات، استطاع بعـدها أن يعرف مذاهبها وعقائد أصحابها، وقد انتهت تلك الدراسة إلى تكفير قسم منهم بسبب آرائهم في الإلهيات، ثم انتقلت إلى تكفيـر أتبـاعهم مـن الفلاسـفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا بسبب مخالفتهم للعقيدة الإسلامية في ثـلاث مسائل، هي قولهم: بقدم العالم، وقولهم: إن الله يعلم الأمور العامة الكلية ولا يعرف الجزئيات، وقولهم إن البعث في الآخرة لا يكون للأرواح والأجسـاد معا، بل هو للأرواح فقط، ولذلك لم يجد في الفلسفة ما يكفيه ويغنيه لما وجد فيها من مخالفة الشريعة؛ ولما ظهر له من أن العقل ليس مستقلاً بالإحاطـة بجميع المطالب، ولا كاشفًا للغطاء عن جميع المعضلات. فانتقل إلى دراسة مذاهب الباطنية التعليمية، وتبين له عدم كفايته أيضا، بل تبين له أنه لا طائل لكلامهم، ولا علم لديهم، وأن آراءهم لم تنتشر إلا لعدم العناية بالرد علـيهم، ولم يبق أمامه إلا طريق الصوفية، فأقبل بهمته عليه، وظهر له أن طـريقهم يتكون من علم وعمل: فبدأ بالعلم وساقه ذلك إلى مطالعة كتب الصوفية مثل "قوت القلوب" لأبي طالب المكي، وكتب الحارث المحاسـبي، والمتفرقـات المأثورة عن الجنيد والشبلى وأبي يزيد البسطامي، ثم تبين لـه أن أخـص خواصهم لا يمكن الوصول إليها بالتعلم، بل بالعمل والذوق والمجاهدة، وتردد في سلوك طريق الصوفية مدة استمرت حوالي ستة أشهر، ظل فيها مترددًا – كما يقول– بين شهوات الدنيا ودواعي الآخرة، وأورثه التردد حيـرة وقلقًـا

واضطرابًا، حتى أصيب بما يشبه الخرس، فلم يعد قادرًا على التدريس، وترتب على ذلك أحزان أدت إلى ضعف قوته واعتلال بدنه، وعندئذ لجأ إلى الله لجوء المضطر، وسأله عونه وهدايته، فاستجاب الله دعاءه وهَوَّنَ على قلبه الإعراض عن الجاه والمال والأولاد، فترك بغداد وذهب إلى الشام، فلبث بدمشق مدة تقرب من سنتين لم يكن له فيها شغل إلا الرياضة النفسية والخلوة والمجاهدة والاشتغال بالذكر وتهذيب الأخلاق، ثم رحل إلى بيت المقدس، ومنها إلى مكة والمدينة، ثم رجع بعد ذلك إلى بغداد، ولكنه آثر العزلة؛ حرصًا على السلامة وتصفية القلب للذكر، واستمر على هذا النحو عشر سنوات، انكشف له في أثنائها - كما يقول - أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، وقد لخص رأيه في الصوفية والتصوف بقوله: "والقَدْرُ الذي أذكره لينتفع به أني علمت يقينًا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جُمِعَ عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئًا من سيرهم وأخلاقهم لم يجدوا إليه سبيلا؛ فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة"[1].

وقد كان للغزالي أثر كبير في انتشار التصوف وتحسين صورته والتمكين له بين المسلمين، وكان لهذا الانتشار أثره في تشجيع انتشار الطرق الصوفية الكبرى التي وجدت في القرن السادس الهجري وما بعده كالقادرية نسبة إلى السيد عبد القادر الجيلاني، والرفاعية نسبة إلى السيد أحمد

(١) المنقذ من الضلال ط٧/ ١٩٧٢، ص ١٧٧، ١٧٨، وانظر ١١٢- ١٧٨.

الرفاعي، والأحمدية نسبة إلى السيد أحمد البدوى، والشاذلية نسبة إلى الشيخ أبى الحسن الشاذلى، وغير ذلك من الطرق التي انتسب إليها عشرات الآلاف بل الملايين من المسلمين، الذين نظروا إلى التصوف على أنه طريق النجاة، ووسيلة القرب من الله، وأنه لا سبيل إلى مقارنة غيـره بـه فـي الفضـل والكمال.

ولم يكن العامة وحدهم هم الذين تأثروا بالغزالي وموقفه من التصوف، بل تأثر به بعض علماء الكلام ورجال الفقه، ومن أمثلة هذا التـأثر – بـين علماء الكلام- أننا نجد فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ) يذكر في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين أن أكثر من تحدث عن فرق الأمـة لـم يـذكر الصوفية بين هذه الفرق وذلك خطأ؛ لأن حاصل قول الصوفية أن الطريـق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية، وهذا طريـق حسن، ثم تحدث عن فرق الصوفية، فذكر من بينهم أصحاب الحقيقة الـذين يؤدون الفرائض، ويشتغلون بذكر الله اشتغالا دائما، ثم يصفهم بـأنهم خيـر فرق الآدميين [(١)].

ومن أمثلة هذا التأثر بين الفقهاء أننا نجد قاضي القضـاة تـاج الـدين عبد الوهاب السكبي (٧٧١هـ) يعيـب طائفـة مـن الفقهـاء بأنهـا تهـزأ بأهل التصوف وتعيب عليهم بعض الأقوال والأحوال، ويـرى أن الواجـب تسليم أحوال القوم لهم، وحمل كلامهم على محمل حسن، كلما أمكـن ذلـك، ثم يقول: إننا جربنا فلم نجد فقيهًا ينكـر علـى الصـوفية إلا ويهلكـه الله

---

(١) الرازي (فخر الدين)، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، ومصطفى الهواري، الكليات الأزهرية ١٩٧٨ ص ١١٥، وانظر، من قبـل، ثناء عبد القاهر بن طاهر البغدادي عليهم في: الفرق بين الفرق، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة صبيح، دون تاريخ ص: ٧: ٣.

تعالى، وتكون عاقبته وخيمة؛ وذلك لأنهم أهل الله تعالى وخاصته، وأكثر من يقع فيهم لا يفلح [١].

وهكذا وجدنا من بين علماء الكلام ورجال الفقه من يتعاطف مع الصوفية، ويثني على علومهم، ويدافع عنهم ضد من يهاجمهم.

● وتجدر الإشارة هنا إلى أن ثقة الصوفية بالتصوف، واعتزازهم به وتفضيلهم له على سواه، لم تمنع شيوخ الصوفية أنفسهم، من توجيه بعض النقد إلى من ينتسبون إلى التصوف، فليس كل من انتسب إلى التصوف مخلصًا وليس كل من اجتهد فيه مصيبًا، بل وُجِد من بينهم أصحاب الأغراض والادعياء والمنحرفون عن مقاصد التصوف التي حددها شيوخه. وقد كان الشيوخ يتعقبون أمثال هؤلاء ويظهرون عوراتهم، ويتبرأون من أخطائهم، وكان ذلك من أهدافهم في تأليف الكتب في التصوف، وها هو ذا القشيري يذكر في مقدمة كتابه أن المحققين من هذه الطائفة قد انقرض أكثرهم، ولم يبق إلا أثرهم، وَوُجِد من بين المنتسبين إلى التصوف من ارتحلت عن قلوبهم هيبة الشريعة، فاستخفوا بأداء العبادات، وسارعوا إلى مواطن الغفلة، واتبعوا الشهوات، ووجد من بينهم من يدّعون أنهم وصلوا إلى أعلى درجات الولاية، ومن ثم سقطت عنهم واجبات الشرع، فلا عَتْبَ عليهم

---

(١) انظر: السبكي (عبد الوهاب): معيد النعم ومبيد النقم، تحقيق الأستاذين: محمد علي النجار، وأبي زيد شلبي، دار الكتاب العربي ط١/ ١٩٤٨، ص ٨٨، وانظر ٩٩، وما بعدها، وكذا طبقات الشافعية تصوير دار المعرفة لبنان ط ٢ ج ١/ ٥٨، وانظر من قبله محيي الدين النووي في كتاب بستان العارفين تحقيق الأستاذين عبد الرحيم الزغبي ورعوف شلبي، طبع مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٠، حيث يقتبس من كلامهم، ويثني على كثير من شيوخهم ثناء بالغًا. انظر مثلاً: ٤٢، ٤٣، ٤٥، ٧١، ١٠٠- ١١٢، ومواطن أخرى. وينطبق هذا على كلام الشاطبي عنهم في مواضع كثيرة من كتبه، لا سيما في الموافقات والاعتصام

- بعد الوصول- ولا لوم، ويقول القشيري: إنه خشي أن يظن الناس أن ذلك مما يرتضيه الصوفية، فكتب رسالته ليتحدث عن حقائق التصوف وأصوله عند أئمة الصوفية وشيوخهم ويذكر من أحوال المخلصين من الصوفية ما يرد على هذه الترهات والأباطيل التي يتمسك بها أدعياء التصوف والمنحرفون [١].

ومن قبله خَصَّصَ أبو نصر السراج الطوسي فصلاً كبيرًا في كتابه "اللمع" لذكر: من غلط من المترسمين بالتصوف، ومن أين يقع الغلط، وقد تناول هذا الفصل الرد على من غلطوا في الأصول المتعلقة بالعقائد، ومن هؤلاء من قال بتفضيل الولاية على النبوة، أو قال بإسقاط التكاليف الشرعية عن أهل الولاية، ومنهم من قال بالفناء أو الحلول ونحو ذلك من المسائل، كما رد على الذين أخطأوا في الفروع المتعلقة بالسلوك والمجاهدات [٢]، وكذلك فعل أبو طالب المكي في كتابه "قوت القلوب"[٣] بل إن الغزالي الذي أشاد بالتصوف تلك الإشادة البالغة في كتابه "المنقذ من الضلال" أشار إلى نماذج من الانحرافات التي يقع فيها سالكو الطريق الصوفي في كتابه الكبير "إحياء علوم الدين" [٤] في أثناء حديثه عن رذيلة الغرور. ومن ذلك يتبين لنا أن إعجاب الصوفية لم يكن معناه الدفاع عن كل ما ينسب إليه أو كل من ينتسب إليه، بل كانت لهم مواقفهم النقدية التي حاولوا بها الدفاع عن جوهر التصوف كما ينبغي أن يكون.

---

(١) القشيرية ١/ ٢٠- ٢٢.

(٢) انظر: اللمع ٥١٦- ٥٥٥، وهو من أهم فصول الكتاب.

(٣) انظر: قوت القلوب ١/ ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٣٥، ومواطن أخرى.

(٤) الإحياء ٣/ ٥٠٠، وما بعدها وهو يقول عن الصوفية: "وما أكثر الغرور بينهم"، وكذلك يفعل الشعراني، انظر: الشيخ عبد الحفيظ فرغلي القرني: عبد الوهاب الشعراني إمام القرن العاشر. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥، ص ١٣٨، ١٦٤.

٢-غير أن الساحة لم تقتصر على هؤلاء الذين يعجبون بالتصوف أو يدافعون عنه، بل شاركهم فيها- منذ بدايات نشأة التصوف- من يهاجمون التصوف ويشنون عليه الحملات، ويكيلون لأهله الاتهامات [١]، ويتحدث الشعراني الذي كان يعيش في القرن العاشر الهجري (ت: ٩٧٣هـ) عن ذلك فيقول: إن الكلام في هذه الطائفة لم ينقطع من عصر ذي النون المصري وأبي يزيد البسطامي (من صوفية القرن الثالث الهجري) إلى وقتنا هذا [٢].

ويؤكد هذا بسرد قائمة كبيرة من الصوفية الذين كانوا موضعًا للهجوم والاتهام، وهو يفسر الهجوم على الصوفية بأسباب، منها علو أذواقهم، وسمو معارفهم إلى مستوى يجعل من الصعب على كثير من العقول إدراكها وفهمها؛ لأنها ليست من معارف العقل المعتاد، ولأنها تأتي بغتة من غير نقل ونظر، ولذلك أنكرها الناس وجهلوها، ومن أنكر طريقا من الطرق عادى أهله، ثم يضيف الشعراني إلى ذلك سببًا آخر هو كراهة غالب الناس أن يكون لأحد شرف بمنزلة أو اختصاص، ومبعث ذلك هو الحسد والبغضاء[٣]، وبين أن الأنبياء أنفسهم لم ينجوا من إنكار الناس عليهم أن يكونوا أهلاً لاصطفاء الله لهم لمنصب النبوة.

وأوضح صوفي آخر، هو أبو عبد الله محمد بن خفيف (٣٧١هـ)، أن من أسباب الهجوم على الصوفية أن خصومهم ربما عثروا على خطأ لأحد الصوفية فلا يكتفون بالهجوم على هذا الصوفي وحده، بل يهاجمون الصوفية جميعًا، أي أنهم يؤاخذون جمهور الصوفية بجريرة واحد منهم، وليس الصوفية بمعصومين عن الخطأ، ولكن الإنصاف يقتضي أن يكون الهجوم أو

(١) انظر: اللمع ٤٩٧، وما بعدها.

(٢) انظر: طبقات الشعراني ١/ ١٣.

(٣) السابق: ١/ ٧، ٩.

الاتهام مقصورًا على من يستحقه، خاصة إذا تبرأ الصوفية من هذا القول وردوه على صاحبه، وقد أورد ابن خفيف نموذجًا لهذا التعميم، ثم قال: "وليس إذا أحدث الزائغ في نِحْلته قولا نُسِب إلى الجملة"، كذلك في الفقهاء والمحدثين، ليس من أحدث قولا في الفقه، وليس فيه حديث يناسب ذلك – يُنسب إلى جملة الفقهاء والمحدثين [1].

على أن من أهم الأسباب التي أدت إلى الهجوم على التصوف تلك الآراء المنحرفة التي قال بها بعض المنتسبين إلى التصوف ممن زاغت بصائرهم، أو تلك الآراء التي اقتبسها بعض الصوفية من صوفية آخرين من خارج الإسلام كالحلول والفناء ووحدة الوجود ونحوها.

وعلى الرغم من أن جمهور الصوفية وقف لهذه الآراء بالمرصاد وأعلن براءته منها، كان لهذه الآراء أثر سيئ على التصوف كله، فلقد كانت أشبه ببقعة الحبر التي يمكن أن تتسبب في تعكير كمية كبيرة من المياه.

ومهما كانت دوافع الهجوم على التصوف فإن خصوم التصوف قد هاجموا التصوف مهاجمة شديدة، وحاربوه حربًا لا هوادة فيها، وكان من أشد هؤلاء وأطولهم نفسًا في الهجوم على الصوفية أبو الفرج ابن الجوزي (٥٩٧هـ) الذي ألف كتابا سماه "تلبيس إبليس"، حاول أن يلفت فيه النظر إلى مكائد إبليس ومصائده، التي يوقع بها الناس في الضلال عن دينهم، وقد تتبع فيه مواطن الانحرافات والأخطاء لدى الملاحدة ومنكري الأديان، والقائلين بالثنوية ومنكري الحقائق من السوفسطائية، وتحدث كذلك عن أهل الكتاب وطوائفهم، والفلاسفة ومذاهبهم، وعلماء الكلام وفِرَقِهِمْ، كما تحدث عن القُرَّاء والفقهاء والمحدثين والمفسرين، والوعاظ، وجاء ذلك كله بعد المقدمة في

(١) أورد ذلك ابن تيمية موافقًا عليه ومرتضيا له في : الفتوى الحموية الكبرى، المطبعة السلفية ط ٣/ ١٣٩٨، ص ٤٦، ٤٧.

قريب من ثلث الكتاب، ثم خصص الثلثين الباقيين وهما أكثر من مائتي صفحة للهجوم الحادّ على الصوفية. وقد اتسم هجومه بالعنف والقسوة، كما اتسم بالإحاطة والشمول لكل شيء في التصوف -تقريبًا- وقد ذهب إلى أن السبب الأصلي في تلك الأخطاء التي وقع فيها الصوفية يرجع إلى أن إبليس أغواهم بترك العلم، وزين لهم الاكتفاء بما يعتقدون أنه علم ذوقي لدني، وتفرع على ذلك ما وقعوا فيه من غلوّ وإسراف ومبالغة تتعلق بزهدهم في الدنيا، وإيثارهم الجوع والعزلة، وتركهم العمل والتداوي من المرض بدعوى التوكل، وقعودهم بلا عمل في الزوايا والرباطات، واعتمادهم على غيرهم في معاشهم، وتركهم الزواج تشبهًا بالرهبان، ولم يفت ابن الجوزي أن يتعقب القائلين بالحلول وخاصة الحلاج الذي ذكر أنه ألف عنه كتابًا خاصًا يتضمن آراءه الزائغة وحيله الضالة، كما لم يفته أن يذكر نماذج من تفسير الصوفية للقرآن، وأن يعلق عليها، مُظْهِرًا مخالفتها لقواعد اللغة أحيانًا، ومخالفتها لصريح القرآن وأسباب النزول أحيانا أخرى، مبينًا أن الكثير منها يتبع منهج الباطنية في صرف الألفاظ عن ظاهرها، وإكراه الآيات على النطق بما يَرِدُ على خواطرهم من الأفكار، وقد استعان -في تلك الحملة- بكل من هاجم الصوفية من قبله وبخاصة أبو الوفاء بن عقيل (٥١٣هـ) الذي ينقل عنه صفحات كثيرة يهاجم فيها الصوفية.

● ويمكن القول بأن بعض ما قاله ابن الجوزي في نقد الصوفية كان له ما يبرره في سلوك بعض الصوفية وآرائهم، وخاصة لدى من وقعوا في المغالاة منهم وقد كان من هؤلاء من دخلوا إلى الصحراء بغير زاد وقعدوا عن العمل بدعوى التوكل، أو ظنوا أن التصوف هو لبس المرقعات وحضور مجالس السماع والإنشاد التي تقال فيها قصائد الغزل، وذكر الحكايات عن كرامات الشيوخ، وإطلاق العبارات التي توهم أن صاحبها من أهل الكشف والشهود والولاية، لقد كان ابن الجوزي على حق في نقده لتلك الأمور

وأمثالها مما يجري مجراها، ولكن حملته القاسية على الصوفية قد أوقعته في التحامل أحيانًا، كما أنها استدرجته إلى التعميم أحيانا أخرى، ومن دلائل ذلك اتهامه للصوفية بترك العلم والتكاسل عن طلبه، وقد ذكر ابن الجوزي نفسه من أقوال شيوخ التصوف ما يدحض هذا الاتهام بالنسبة لبعض الصوفية على الأقل، وهو يروي قول سهل التستري لرجل جاء إليه يحمل دواة حبر: اكتب، وإن استطعت أن تلقي الله وبيدك المحبرة والكتاب فافعل، ثم قال مرة أخرى: ما من طريق إلى الله أفضل من العلم، فإن عدلت عن طريق العلم خطوة تهت في الظلام أربعين صباحًا (1).

وكان أبو القاسم الجنيد يقول: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم عن علمنا (2)، وقد دعا السري السقطي للجنيد بقوله: "جعلك الله صاحب حديث صوفيًا ولا جعلك صوفيا صاحب حديث".

ويفسر أبو طالب المكي تلك العبارة بقوله: "يعني أنك إذا ابتدأت بعلم الحديث والأثر ومعرفة الأصول والسنن ثم تزهَّدْتَ وتعبدت، تقدمت في علم الصوفية، وكنت صوفيًا عارفًا، وإذا ابتدأت بالتعبد والتقوى والحال؛ شُغِلْتَ بها عن العلم والسنن، فخرجت إما شاطحًا أو غالطًا، لجهلك بالأصول والسنن، فأحسن أحوالك أن ترجع إلى العلم الظاهر وكتب الحديث"(3).

وللصوفية وصايا عديدة وكلام كثير في هذا الباب.

ومن مظاهر تحامله – كذلك- أنه أخذ على الصوفية دعوتهم إلى الجوع وتقليل الطعام، ومن الحق أن بعض الصوفية يقولون بذلك، ولكن فريقًا منهم

(1) تلبيس إبليس: ٣١٣، ٣١٤.

(2) القشيرية ١/ ١٠٧.

(3) قوت القلوب ١/ ٣٢٢، وانظر إنصاف ابن القيم للصوفية في هذه المسألة، في المدارج ٢/ ٤٦٤، وما بعدها.

رفض هذه الدعوة ورد على أصحابها، ورأى أن الأولى هو الاعتدال في الطعام دون إسراف فيه أو حرمان منه؛ لأن الله تعالى لم يفرض الجوع إلا في الصوم، أما الدعوة إلى الجوع في كل الأحوال فليست مقبولة، وفي ذلك يقول الحارث المحاسبي: "إن من دعا الناس إلى الجوع فقد عصى الله تعالى، وهو يعلم أن الجوع قاتل، وقد فعل ذلك بخلق كثير من زوال العقل، حتى تركوا الفرائض، ومنهم من يعمد إلى سكين فيذبح نفسه، ومنهم من يتغير طبعه ويسوء خلقه"[1]. والمطلوب – في كل الأحوال – هو الاعتدال، كما يقول الخراز، ولذلك ينصح المريد بأن يأخذ من الحلال ما لابد منه على قدر معرفته بنفسه، وعليه ألا يحملها فوق طاقتها فتنقطع، وألا يصير معها إلى ما تهواه من السرف، ولكن يأخذ ما يقيمها بلا تقتير ولا سرف في الطعام واللباس والمسكن [2] وللصوفية أقوال كثيرة في هذا المعنى، ويمكن أن نتتبع – على هذا النحو – أقوالاً كثيرة نسبها ابن الجوزي إلى الصوفية عمومًا، وكان الأولى به عدم التعميم.

• وعلى الرغم من تحامل ابن الجوزي على الصوفية يمكن أن نستخلص من كلامه عنهم ما يدل على أنه لا ينكر طريق التصوف في ذاته، وإنما ينكر ما وقع فيه من الأخطاء، ويدل على ذلك قوله في أول حديثه عن التصوف إن هذا الاسم ظهر قبل سنة مائتين، وأن أوائل الصوفية عبروا

---

(١) المحاسبي (الحارث بن أسد): المكاسب، ضمن المسائل في أعمال القلوب والجوارح تحقيق الأستاذ عبد القادر عطا، عالم الكتب ط ١/ ١٩٦٩، ص ٢٢٧، وانظر كذلك المسائل ٨٦، ٨٧، وقد سلك الحكيم الترمذي هذا المسلك نفسه، وخصص بعض رسائله لهذا المعنى. انظر رسالته بيان الكسب المطبوعة مع رسالته آداب المريدين تحقيق د/ عبد الفتاح بركة مطبعة السعادة دون تاريخ. انظر مقدمة المحقق ١٢١، وما بعدها، ثم انظر الرسالة نفسها ١٤١، وما بعدها لا سيما ١٤٦، ١٥٥، ١٦٨.

(٢) انظر : الخراز .أبو سعيد: الطريق إلى الله أو كتاب الصدق ص ٣٤.

عن التصوف بعبارات كثيرة حاصلها أن التصوف هو رياضة النفس ومجاهدة الطبع برده عن الأخلاق السيئة، وحمله على الأخلاق الجميلة من الزهد والحلم والصبر والإخلاص والصدق، إلى غير ذلك من الخصال الحسنة التي تكسب المدائح في الدنيا والثواب في الآخرة، ثم نقل من أقوال الصوفية ما يدل على هذه المعاني، وعلق عليها بقوله: وعلى هذا كان أوائل القوم [(١)].

وربما كان رأيه هذا هو الذي جعله يخصص كتابًا كبيرًا من كتبه هو "صفة الصفوة" الذي يقع في أربعة أجزاء، وفيه يترجم للصوفية ويذكر أقوالهم ويحكي أحوالهم على نحو ما فعل الصوفية في كتب طبقات الصوفية والنساك والأولياء.

ولا يفوتنا – بعد أن أوضحنا رأي ابن الجوزي –أن نشير إلى أن خصوم التصوف لم يكونوا من الفقهاء أو المحدثين فقط، بل كان من بينهم – كذلك– بعض علماء الكلام وبخاصة من متكلمي المعتزلة، كما كان من بينهم بعض الفلاسفة كابن باجة وابن رشد بسبب الطابع العقلي الغالب على فلسفتهما[(٢)].

---

(١) انظر : تلبيس إبليس ١٥٧، ١٥٨، هذا وقد ارتضى ابن الجوزي في كتب أخرى له كثيرا من شيوخ الصوفية، وساق كثيرا من أقوالهم في سياق من الموافقة بل التقدير، ومن هؤلاء: المحاسبي وذو النون والجنيد والتستري والخراز وخير النساج، وغيرهم. انظر مثلا كتابه ذم الهوى، تحقيق د/ مصطفى عبد الواحد، نشر دار الكتب الحديثة ١٩٦٢، الصفحات ٥، ٣٠، ٤٨، ٥٠، ٥١، ٦٢، ٦٨، ٨٤، ٨٥، ١٣٥، إلخ، كما كتب كتبا في مناقب بعض الصوفية من أمثال رابعة العدوية وإبراهيم بن أدهم ومعروف الكرخي. انظر: ابن رجب الحنبلي: الذيل على طبقات الحنابلة، دار المعرفة لبنان دون تاريخ ٣/ ٣١٧، ٣١٨.

(٢) وهذا كلام يحتاج إلى تفصيل، وانظر مثلا المغنى للقاضي عبد الجبار: النبوات الجزء الخامس عشر، وتدبير المتوحد لابن باجة، ومناهج الأدلة لابن رشد .

ولا يفوتنا – كذلك– أن نشير إلى أن الصوفية لم يقفوا أمام الهجوم عليهم مكتوفي الأيدي، بل دافعوا عن أنفسهم، وأوضحوا آراءهم، ودفعوا عنها الشبهات، ثم انتقلوا –أحيانًا– إلى موقع الهجوم، فقدموا وجهات نظرهم وساقوا ملاحظاتهم وانتقاداتهم لتلك العلوم الأخرى وأصحابها، ومن ثم وجدنا لهم آراء في نقد بعض رجال الفقه والحديث وبعض علماء الكلام، كما أنهم أوضحوا أن منهجهم في المعرفة يسمو على منهج الفلاسفة، ونكتفي بهذه الإشارة العابرة عن تفصيل كثير لا يتسع له المقام.

٣- وإذا كان الفريق الأول يتعصب للتصوف وينتصر له، والفريق الثاني يهاجم التصوف وينقده، فقد وجد اتجاه ثالث حاول أصحابه أن يتخذوا موقفًا وسطا بين هؤلاء وهؤلاء، وقد رأى أصحاب هذا الموقف أن القبول المطلق للتصوف أو الرفض الكامل له أمر لا يخول من تعصب وابتعاد عن الحقيقة، وكان من أبرز أصحاب هذا الاتجاه المفكر السلفي ابن تيمية (٧٢٨هـ) وتلميذه ابن القيم (٧٥١هـ).

ويذكر ابن تيمية أن طريق التصوف لم يسلم من بعض المنحرفين عن جادة الصواب، وترتب على ذلك الإساءة إلى التصوف في جملته "وما وقع في هؤلاء من فساد الاعتقاد والأعمال أوجب إنكار طوائف لأصل طريقة المتصوفة بالكلية، حتى صار الناس صنفين: صنف يقر بحقها وباطلها، وصنف ينكر حقها وباطلها، كما عليه طوائف من أهل الكلام والفقه" ولا يوافق ابن تيمية على موقف هذين الفريقين، بل يصفهما معا بالخطأ، ثم يحدد الأساس الذي يبني عليه نظرته إلى التصوف فيقول: والصواب إنما هو الإقرار بما فيها وفي غيرها من موافقة الكتاب والسنة، والإنكار لما فيها وفي غيرها من مخالفة الكتاب والسنة"[1].

---

(١) ابن تيمية: التحفة العراقية في الأعمال القلبية، المطبعة السلفية ١٣٨٦هـ، مع رسالته: أمراض القلوب وشفاؤها ص ٨٣، وانظر كذلك اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق د/ ناصر العقل طبع الرياض ١٤٠٤هـ ، ج١/ ٧٧، ٧٨.

وبناء على هذا المعيار الموضوعى الصادق الذي ارتضاه، يذكر ابن تيمية أن الغلو في ذم الصوفية والنظر إليهم على أنهم مبتدعة خارجون عن السنة ليس صحيحًا، وكذلك النظر إليهم على أنهم أفضل الخلق وأكملهم بعد الأنبياء ليس صحيحًا أيضا، "والصواب أنهم مجتهدون في طاعة الله تعالى كما اجتهد غيرهم من أهل الطاعة لله تعالى، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كل من الصنفين من يجتهد فيخطئ، وفيهم من يذنب فيتوب أولا يتوب، ومن المنتسبين إليهم (أي الصوفية) من هو ظالم لنفسه، عاص لربه [1]، وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة، ولكن المحققين من الصوفية يتبرأون منهم وينكرونهم كالحلاج مثلاً [2]، فالتصوف – إذن– اسم عام ينضوي تحت لوائه فئات مختلفة في تحصيل أسباب الكمال كالعلم والعبادة والوقوف عند حدود الله تعالى [3] فعلى حين يوجد بين الصوفية من يمكن أن يوصف بأنه من أهل الحقائق أو من صوفية أهل العلم، يوجد – كذلك من لا صلة له بالتصوف إلا من جهة الزي الظاهر والملبس المعروف، وبينما يتجه أصحاب الحقائق إلى الزهد في الدنيا والإعراض عنها نجد من

---

(١) يلاحظ أن هذا التقسيم للصوفية مقتبس من الأقسام الثلاثة المذكورة في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾ فاطر: ٣٢.

(٢) ابن تيمية: الصوفية والفقراء ضمن مجموع الفتاوى ١١/ ١٨.

(٣) ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق الشيخ محمود فايد، مطبعة صبيح ط٢/ ١٩٥٨، ص ٧٢، ٩٣.

بين الصوفية من ينتسبون إلى التصوف للتكسب به والارتزاق عن طريقه، بالجلوس في الزوايا وانتظار الصدقات التي يتصدق بها أهل الإحسان [1]، وليس من العدل - إذن- أن نصدر حكمًا عامًا يتناول هؤلاء جميعًا، بل يجب التخصيص الذي يصف كل فريق من هؤلاء بما يستحقه، وإذا كان صوفية الزي أو صوفية الأرزاق - كما يسميهم- جديرين بالذم، فإن صوفية أهل العلم والحقائق جديرون بالمدح والثناء. وقد تكرر ثناء ابن تيمية عليهم في مواطن كثيرة، وهو يسميهم بالمشايخ أحيانًا وبالأئمة أحيانًا أخرى، ويصفهم بأنهم من المحمودين عند المسلمين، وهو يترحم عليهم كلما جاء ذكرهم، ويستشهد بأقوالهم عند رفضه لآراء المنحرفين من الصوفية القائلين بإسقاط التكاليف أو بحلول الله في بعض عباده أو القول بوحدة الوجود [2]، وقد تعقب ابن تيمية آراء هؤلاء بالمناقشة والتفنيد في مواضع كثيرة من كتبه، بل إنه ألف -أحيانًا- رسائل مستقلة في الرد عليهم.

ومن أوضح الدلائل على تقدير ابن تيمية لصوفية أهل الحقائق أنه يجعلهم طائفة من السلف وأهل السنة، ونقل في بعض رسائله صفحات من كتبهم ليوضح عقيدتهم السلفية، ومن تلك الرسائل: الفتوى الحموية التي نقل فيها صفحات من كتب بعض الصوفية كعمرو بن عثمان المكي والحارث بن أسد المحاسبي وأبي عبد الله محمد بن خفيف والشيخ عبد القادر

(١) الصوفية والفقراء ضمن مجموع الفتاوى ١١/ ١٨- ٢٠.

(٢) الفرقان. مرجع سابق ١٢، ٩٣، ١٠٠، ١٠٤.

الجيلاني [1]، هذا بالإضافة إلى استشهاده بأقوال كبار الصوفية ومشايخهم كإبراهيم بن أدهم، والفضيل بن عياض وسهل التستري والجنيد بن محمد وأبي سليمان الداراني وأمثالهم.

على أن ابن تيمية يعود فيقسم الصوفية – من حيث المنهج الاعتقادي أو الانتماء المذهبي– إلى ثلاثة أقسام:

صوفية أهل السنة، وصوفية أهل الكلام، وصوفية الفلاسفة، ولا يندرج هؤلاء –جميعًا– تحت حكم واحد؛ بل إن لكل منهم حكمًا يتفق مع أقواله

---

(١) الفتوى الحموية الكبرى ٣٧- ٥١، وانظر: الاستقامة تحقيق د/ محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ٣. ١٤/ ١٩٨٣ ج١/ ٨٢، ٩١، ٩٥، ٩٨، ١٠٠، ٢٥٠، ٢٥١، وقد تتبع ابن تيمية آراء الصوفية عرضًا وتقويمًا في رسائل مستقلة كالسبعينية وبعض الرسائل في جامع الرسائل ثم في ثنايا كثير من كتبه كالفتاوى، لا سيما الجزآن العاشر والحادي عشر ثم الجزء الثاني والثالث والخامس من الفتاوى، والرسالة الصفدية والاستقامة والفرقان بين الحق والباطل وغيرها، وقد لاحظ الأستاذ الدكتور مصطفى حلمي أن السلفيين المعاصرين الذين حرصوا على متابعة ابن تيمية في منهجه واجتهاداته – لم يتابعوه في موقفه هذا من التصوف، بل أنكروا التصوف في شتى أشكاله وصوره، لأسباب فكرية وسياسية، انظر كتابه: قواعد المنهج السلفي والنسق الإسلامي في مسائل الألوهية والعالم والإنسان عند شيخ الإسلام ابن تيمية. دار الأنصار ط١/ ١٩٧٦ ص ١٠٢، ١٠٣، ومن أبرز الذين يمثلون هذا الموقف –في مصر– الشيخ عبد الرحمن الوكيل، لا سيما في الكتاب الذي طبعه بعنوان: مصرع التصوف، والشيخ محمد حامد الفقي، خاصة في تعليقاته على كتاب مدارج السالكين لابن قيم الجوزية، ود/ جميل غازي، انظر مثلا مقدمته للرسالة القبرصية لابن تيمية، ويتلاقى هذا الموقف الرافض للتصوف جملة وتفصيلا مع نظائر له في بعض البلاد الإسلامية.

وأحواله، وفي ذلك يقول: "والشيوخ الأكابر الذين ذكرهم أبو عبد الرحمن السلمي في "طبقات الصوفية"، وأبو القاسم القشيري في "الرسالة" كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة؛ كالفضيل بن عياض، والجنيد بن محمد، وسهل بن عبد الله التستري... وغيرهم، وكلامهم موجود في السنة، وصنفوا فيها الكتب، لكن بعض المتأخرين منهم كان على طريقة بعض أهل الكلام في بعض فروع العقائد، ولم يكن فيهم أحد على مذهب الفلاسفة، وإنما ظهر التفلسف في المتصوفة المتأخرين، فصار المتصوفة تارة على طريقة صوفية أهل الحديث، وهم خيارهم وأعلامهم، وتارة على طريقة صوفية أهل الكلام، فهؤلاء دونهم، وتارة على اعتقاد صوفية الفلاسفة كهؤلاء الملاحدة"[1].

ويتكون الموقف العام لابن تيمية من التصوف والصوفية، من عدد من العناصر أو القواعد العلمية والأخلاقية التي يمكن الإشارة – في إيجاز شديد– إلى أهمها فيما يلي:

– تجنب الأحكام العامة التي يلجأ إليها بعض الناظرين في التصوف، سواء أكانوا من أنصاره أم من خصومه؛ لأن الأحكام العامة تفتقد الدقة، وتنأى عن التحديد، ثم هي لا تخلو من الهوى، ولا يبرأ القائل بها من الظلم فيما يصدره من أحكام.

– إذا نُسِب إلى أحد الصوفية قول أو رأي فلابد من التثبت –أولا– من صدوره عنه. ويطبّق ابن تيمية هنا قواعد التثبت التي يقول بها علماء مصطلح الحديث، من حيث اتصال السند، وعدالة الرواة، ويمكن الإشارة هنا إلى ما قاله ابن تيمية، وهو في مقام الحديث عن أحد الأقوال المسندة إلى الشيخ أبي سليمان الداراني، فقد ذكر أن هذا القول لم يثبت عنه بإسناد

---

(١) كتاب الصفدية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، مطابع حنيفة، الرياض ١٩٧٦ ج١/ ٢٦٧، وانظر ما بعدها.

متصل، وإنما ذكر مرسلاً عنه، وبمثل ذلك الإسناد المرسل لا تثبت الأقـوال عن أبي سليمان باتفاق الناس [1].

- إذا ثبت نسبة القول إلى شخص معين، فلابد من عرضه على مجمل آرائه، حتى يمكن تفسيره تفسيرًا يتلاءم مع أفكاره المعروفة عنـه، ومعنـى ذلك أنه لا يصح الاقتصار على عبارة أو جملة واحدة للحكم بها على شخص معين، وربما كان هذا الحكم شديدًا قاسيًا، بل ربمـا يتوصـل مـن بعـض العبارات بعض الناس إلى حكم يخرج صاحبها عن الإسلام، وهـذا موقـف غير سديد؛ لأن هذه الكلمة العابرة قد تكون خطأ غير مقصود، ولعلها تجـد التصحيح والتصويب في عبارة أخرى مكملة لها.

- أن يحمل الكلام على أحسن المحامل والمعاني، فلا يصـح الترصـد للخلق، وتَسَقُّطُ عثراتهم، أو تمني وقوعهم في الخطأ والغلط، وإنما يفعل ذلك أشرار الناس الذين لا يرون في الناس إلا النقائص والعيوب، فهم يتجـاهلون حسناتهم، ويبحثون عن سيئاتهم، مع التجني عليهم. أما أهل الصلاح والخير والورع عن الحرمات فهم على العكس من هؤلاء، وهم يعذرون الناس فيمـا سبق إليه لسانهم عن غير قصد منهم، وقد يتبين لهـم، بعـد التحـري، أن أصحاب هذه الأقوال برآء مما نسب إليهم.

وقد طبَّق ابن تيمية هذه القاعدة على بعض ما نسب إلى الداراني، الذي سبقت الإشارة إليه، فقد قام بمقارنة أقواله، بعضها ببعض، مع حمل كلامـه على أحسن المحامل، نظرًا لما عرف عنه من الأخلاق والأقوال، ثم انتهـى من ذلك كله إلى "أن الشيخ أبا سليمان (الداراني) كان أَجَلَّ من أن يقول هذا الكلام، فإن الشيخ أبا سليمان من أجلاء المشايخ وسـاداتهم ومـن أتـبعهم

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٠/ ٦٧٨، ٦٨٨.

للشريعة، حتى إنه قال: إنه ليمر بقلبي النكتة [1] من نكت القوم، فلا أقبلها إلا بشاهدين: الكتاب والسنة، فمن لا يقبل نكت قلبه إلا بشاهدين يقول مثل هـذا الكلام... بل صاحبه أحمد بن أبي الحواري كان من أتبع المشايخ للسنة فكيف أبو سليمان؟!"[2].

ويدعو ابن تيمية إلى الرفق والقصد في النظر إلـى بعـض الأقـوال التي تصدر من بعض الصوفية، ولا سـيما أهـل الأعـذار مـنهم، وهـم الذين ينطقون ببعض الأقوال في حالات الوجـد وغلبـة الحـال، وهـؤلاء لا يكادون يلاحظون ما ينطقون به في حال وجدهم، وقد يفنى أو يذهل بمـا يقع في قلبه عن الشعور بنفسه وبما حوله، ومثل هذا أقرب إلـى أن يكـون معذورًا [3].

- وليس معنى ذلك أن يقبل ابن تيمية الأقوال المخالفة للشريعة؛ بل إنه يتصدى لها، ويقف في وجه أصحابها ويتتبع أقوالهم بصبر وجلـد، ويطيـل الوقوف أمامها، وينقدها حتى لا يغتر الناس بها [4]، ولكنه كان حريصًا على التفريق بينهم، بحسب آرائهم فلا يعمم الأحكام، ولا يأخذ بعضـهم بجريـرة غيرهم، وهو يشتد في مناقشة أصحاب مذهب وحدة الوجود، الذين يقولون إن الوجود كله شيء واحد، لا تفرقة فيه بين الخالق والمخلوق، ولا بين الـرب والعباد، أو يقولون: إن الوجود الحقيقي إنما هو لله، أما ما سوى ذلـك فهـو تجليات لهذا الوجود الحقيقي، وهذا قول عدد من فلاسفة الصوفية، ولكنهم - كما يلاحظ ابن تيمية - ليسوا على درجة واحدة من الاعتقاد لهذا القول، ومن

(١) أي: الفكرة أو الحكمة أو الخاطر.
(٢) مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٩٤.
(٣) انظر مثلا: مجموع الفتاوى ٢/ ٣٩٦، ٣٩٧.
(٤) السابق ٢/ ٣٥٧.

ثم يفرق ابن تيمية بينهم في حديثه عنهم، وفي ذلك يقول: " لكن ابن عربي أقربهم إلى الإسلام، وأحسن كلامًا في مواضع كثيرة، فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر، فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات..."[1].

وهكذا يفرق ابن تيمية بين الأقوال، وينأى عن التعميم والتعصب وأخذ الناس بلوازم الأقوال.

ويتابع ابن القيم مسلك شيخه ابن تيمية في الإشادة بأئمة الطريق الصوفي ممن تكلموا عن أعمال القلوب ويصفهم بأنهم "حائمون على اقتباس المعرفة وطهارة القلوب وزكاة النفوس وتصحيح المعاملة، ولهذا كلامهم قليل، فيه البركة (مع قلته) وكلام المتأخرين كثير طويل، قليل البركة [2]، بل إن إعجاب ابن القيم بأحد كبار شيوخ الصوفية وهو أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي (٤٨١هـ) وبكتابه منازل السائرين إلى الحق قد دفع

---

(١) السابق ٢/ ٤٧٠، ٤٧١، وهو يفترق في ذلك عن صدر الدين الرومي وعفيف الدين التلمساني وابن سبعين. انظر ٢/ ٤٧١، وما بعدها، وهو يقول عنه: والله أعلم بما مات عليه ٢/ ١٤٣، ٤٦٩، وهو يقول عن الحلاج (٣٠٩هـ): أما كون الحلاج عند الموت تاب فيما بينه وبين الله أو لم يتب فهذا غيب يعلمه الله منه، وغاية المسلم المؤمن إذا عذر الحلاج أن يدّعي فيه الاصطلام والشبهة" ٢/ ٤٨٦.

(٢) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، نشرة الشيخ محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٦، ج١/ ١٣٩، ثم ١٧٦، ١٩٩، ٢٤٩، ج ٢/ ٣٢، ٣٩- ٤١، ٤٩، ومواطن أخرى، وليس معنى ذلك أنه يوافق على التصوف في جملته، بل إنه يقف منه موقفا نقديا كشيخه ابن تيمية، ويظهر هذا في مواطن كثيرة من كتابه مدارج السالكين، وكذا في كتب أخرى مثل: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي، نشر مكتبة عاطف دون تاريخ. انظر مثلا ١/ ١٢٤- ١٢٦، ٢٢٤- ٢٦٤، وكذا طريق الهجرتين وباب السعادتين مكتبة النهضة الإسلامية ط ٢/ ١٩٧٩، ٣٠٥- ٤٩٧، وكتب أخرى.

ابن القيم إلى أن يشرح هذا الكتاب في كتاب كبير سماه مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين"[1].

ولم يكن هذا غريبًا على ابن القيم، الذي كان يرى أن التصوف "زاوية من زوايا السلوك الحقيقي، وتزكية النفس وتهذيبها، لتستعد لسيرها إلى صحبة الرفيق الأعلى ومعية من تحبه"[2].

ولعل هذا الموقف النقدي الذي وقفه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم هو الموقف الذي يمكن ترجيحه من تلك الآراء السابقة؛ لأنه أبعدها عن التعصب وأقربها إلى الموضوعية، وأكثرها مطابقة لواقع التصوف، فليست الولاية محصورة في الصوفية؛ لأن ولاية الله تعالى مرهونة بتحقيق شروطها من الإيمان والتقوى بمفهومهما الشامل الجامع للعقيدة والشريعة والأخلاق، فمن تم بهذه الشروط كان أهلاً لولاية الله تعالى، سواء أكان من أهل التصوف أم من أهل العلم أو الجهاد أو الزراعة أو التجارة، أو العمل النافع المفيد، وليس كل المنتسبين إلى التصوف من أهل الحق والصدق، بل إن بعض المنتسبين إلى التصوف كانوا من أبعد الناس عن حقيقته، ولذلك أساءوا إليه أبلغ الإساءة، وشوهوا صورته في أعين الناس أعظم تشويه، ولكن التصوف -من جهة أخرى- ليس شرًا كله، وليس كله شطحًا وذهولاً وفناء وحلولاً ودعاوى وترهات، كما أنه ليس مجرد مقتطفات من مذاهب صوفية أجنبية كما يحلو للبعض أن ينظر إليه.

---

(١) حقق كاتب هذه الصفحات الجزء الثاني والثالث والرابع والخامس منه، ويسأل الله أن يعين على إتمامه، بفضله.

(٢) انظر مقدمة الجزء الثاني من مدارج السالكين بتحقيق المؤلف، دار الكتب المصرية ط١/ ١٩٩٦، ٢/ ٧٤، وانظر تفصيلات أخرى عن موقف ابن القيم من التصوف والصوفية ومن الهروي نفسه ٢/ ٧٠- ٨٠.

إن التصوف أنواع منها المحمود، ومنها المذموم، وليس من الإنصاف رفض المحمود منه، كذلك فليس من الحكمة قبول ما يستحق الرفض منه، ويمكن أن نحتكم في القبول أو الرفض إلى عدد من المعايير، التي يأتي في مقدمتها أمران:

أولهما: علاقة هذا التصوف بالكتاب والسنة، وهو معيار ألح شيوخ التصوف على ضرورة احترامه والتزامه، كما سبق القول.

وثانيهما: علاقته بالعقل، ومع أن الصوفية يقولون: إن معارفهم الذوقية الإلهامية من طور فوق طور العقل ومن مستوى أرفع منه، فإن أهل الفطانة منهم قد اشترطوا ألا تكون هذه المعارف مضادة للعقل أو مستحيلة عنده، وكان من هؤلاء الإمام الغزالي الذي أشاد بالتصوف إشادة بالغة ولكنه أكد على أنه "لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته"[1].

ويمكن لنا في ضوء هذين المعيارين وأمثالهما أن نختار الحكم المناسب في كل حالة بعينها، وسيتاح لنا -عندئذ- أن ننتفع بكثير من الخير الذي تحتوي عليه كتب كثيرة من التصوف، زخرت بتراث ضخم من المعارف والتجارب الإنسانية الجديرة بالتأمل والاعتبار، بل زخرت -في أحيان كثيرة- بالتقدير والاحترام، وبخاصة في مجال الدراسات النفسية والأخلاقية التي حاز الصوفية فيها قصب السبق، واستطاعوا أن يتوصلوا فيها إلى نتائج لم يصل إليها علماء النفس المحدثون إلا منذ عهد قريب [2]، وإذا كان المسلم

---

(١) الغزالي (أبو حامد) المقصد الاسني، شرح أسماء الله الحسنى. مكتبة الكليات الأزهرية ١٠٢، ١٠٣.

(٢) انظر د/ جعفر: التصوف طريقا ص ٢٧، ٢٨، د/ محمد مصطفى حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١١٢، ود/ أحمد صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي دار المعارف ١٩٦٩ صفحات ٢٤٩- ٢٥١، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٧، والتصوف النفسي للدكتور عامر النجار، في مواطن كثيرة ... إلخ.

ينشد الحكمة أنى وجدها، ويقبل الحق من كل من جاء به، فإن عليه ألا يصد نفسه عن الاتصال بالتراث الصوفي فلعله يجد فيه خيرًا كثيرًا [1].

ثم إنه ينبغي ونحن نتحدث عن التصوف ألا نخلط بين هـذا التصـوف العلمي الذي يتجلى في كتب أعلامه وفي سلوك رجاله وبين ما انحدر إليـه التصوف في العصور الأخيرة من تدهور وانحطاط، ومظاهر كان الصوفية الخُلّص يتبرأون منها، ويتحسرون لوجودها بين المنتسبين إلـى التصـوف، وهذا أحدهم يقول: "كان التصوف حالاً فصار كارًا، وكان احتسـابًا فصـار اكتسابًا، وكان استتارًا فصار اشتهارًا، وكان اتباعًا للسـلف فصـار اتباعـا للعلف، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور، وكان تعففًا فصار تملقا، وكان تجريدًا فصار ثريدًا"[2]، وقد أشاروا إلى ما انحدر إليه بعـض شـيوخ التصوف من الجهل بالشرع، والوقوع فـي الريـاء والتكسـب بالتصـوف والتظاهر أمام الناس بالولاية دون تحقق بأسبابها، والنطق أمـامهم بكلمـات مهولة عن الفناء والبقاء والصحو والسكر دون ذوق لها، ولا معرفة بحقائقها، وربما لبس أحدهم جبة وأطلق لحية وأرخى عَذَبة ثم ساح في الارض وتكلف السفر، وأظهر الصمت والجوع حتى يستقر في وجـدان النـاس أنـه مـن الأولياء [3]. وعند ذلك يتجرأ على أموالهم وأسرارهم، وربما يتجرأ على ما هو أكثر من ذلك، ومن هنا حرص الصوفية علـى البـراءة مـن هـؤلاء الادعياء، ودعوا الناس إلى أن يزنوا أقوالهم بمقـاييس الشـرع، حتـى لا

---

(١) لعل الفرصة تتسع فيما بعد للحديث عن ذلك على نحو أكثر تفصيلاً.

(٢) انظر نماذج أخرى للنقد في القشيرية ١/ ٢٠- ٢٢، ١٤٠، ١٧٨، ومواضع أخرى، ثم عبد الوهاب الشعراني، د/ عبد الحفيظ فرغلي القرني، الهيئة المصـرية العامـة للكتاب ١٩٨٥ ص ١٣٢.

(٣) انظر: التصوف في مصر، إبان العصر العثماني، د/ توفيق الطويل، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨ ج ٢/ ٧١، والمرجع السابق ص ١٦٤.

ينخدعوا بهم، أو يقعوا في براثنهم، وليس هؤلاء عند الصوفية جديرين بأن يكونوا من الصوفية، بل إنهم أعداء التصوف، وسبب قوي في تشويه الصورة التي يسعى علماء الصوفية إلى تطهيرها وتنقيتها من شوائب هؤلاء المنحرفين.

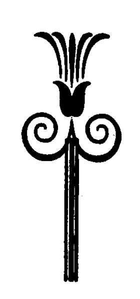
وإذا كان الإنصاف يقتضي أن نعزل هؤلاء عن التصوف، فإن الإنصاف يقتضي كذلك ألا نغفل بسبب هؤلاء الأدعياء أو المكتسبين بالتصوف صفحة مشرقة يعتز الصوفية بها أيما اعتزاز، وهي دورهم في نشر الإسلام في كثير من بقاع الأرض في آسيا وإفريقيا[1] قديما وفي أوربا حديثا، وهو دور يعرفه المؤرخون، ويذكرون وقائعه وأحداثه، وهم يشيرون في هذا الجانب إلى بعض الطرق الصوفية التي قامت بدور عظيم في هذا الشأن، ومنها الطريقة القادرية والنقشبندية والشاذلية وغيرها من الطرق الصوفية، ويُعَدُّ ما قدموه صفحة من صفحات التصوف الجديرة بالفخار، وليت الخلف منهم يسلكون مسلك أسلافهم في العلم والعبادة والجهاد للنفس والجهاد في سبيل الله، إذن لزال كثير من أوجه الاعتراض التي توجه إلى التصوف والصوفية.

وإذا كنا فيما سبق قد تناولنا بعض الموضوعات التي تعرفنا بالتصوف من حيث التعريف والنشأة ومن حيث مواقف المستشرقين والمسلمين منه، فإن علينا أن نضيف إلى ذلك دراسة بعض المسائل والنقاط التي تتعلق بالتصوف في ذاته، أي في الجانب الموضوعي منه لتزداد معرفتنا به قوة وعمقا، وسنخصص لذلك المبحثين الباقيين، وسيكون الرابع منهما مخصصًا لبعض مسائل الطريق الصوفي أو ما يمكن تسميته بالمنهج الصوفي، على أن يخصص المبحث الخامس لبعض القضايا النظرية التي تندرج تحت ما يمكن

(١) انظر : الدعوة إلى الإسلام، لتوماس أرنولد، في مواطن كثيرة .

تسميته بالمذهب الصوفي، وليس الفصل بين الجوانب العملية والنظرية فصلا حاسمًا؛ لأنهما يتداخلان ويتكاملان معًا، وسيظهر ذلك جليا عند تناول القضايا المندرجة تحتهما، ومع ذلك يمكن النظر إليهما بحسب الطابع الغالب على كل منهما.





المبحث الرابع

الصوفية والطريق إلى الله تعالى

المبحث الرابع [1]

الصوفية والطريق إلى الله تعالى

أولاً - بدء الحياة الصوفية:

يبدأ الطريق إلى الله تعالى بالتوبة، وبها يبدأ السالك أو المريد حياة جديدة تختلف عما كان عليه حاله من قبل اختلافًا كبيرًا، بل ربما كان اختلافًا جذريًا، وتتميز تلك الحياة الجديدة -بصفة عامة- بأنها ذات طابع خلقي، إذ ينبغي أن يكون هناك التزام بمجموعة كبرى من القيم والآداب والأحوال والأعمال التي لم يكن التائب السالك يلتزم بها أو يحافظ عليها في حياته السابقة، ويترتب على هذا السلوك الجديد أن يعيد ترتيب الأولويات، وأن يحدد الغايات والأهداف على نحو يتلاءم مع مقتضيات حياته التي أقبل عليها، فعلى حين كان هذا الشخص مشغولا - من قبل- بالدنيا ولذاتها، تاركًا نفسه على هواها، مستغرقا في شهواتها، معرضًا عن الآخرة وحسابها إذا هو يستيقظ من رقْدَتِه، وينتبه من غفلته، فيسابقُ الموت، ويحذر التقصير والفوت، ويُسْهِرُ ليله، ويُظْمِئُ نهاره، ويزهد في اللذة الفانية ويطلب النعيم الباقي، مستحضرًا عظمة الرب - جل جلاله- ويقبل على طاعته، رغبة في ثوابه، وخشية من عقابه، وتوقيرا لمقامه، ورضًا ومحبة له. فإذا حدث له هذا الانتقال النفسي الشعوري مما كان عليه، إلى ما صار إليه، فقد وضع قدميه على بداية الطريق إلى الله تعالى، وهو طريق يحتاج إلى صبر ومجاهدة،

---

(1) يتضمن هذا المبحث ثلاث مسائل: بدء الحياة الروحية، وأفعال العباد عند الصوفية، والأخلاق عند الصوفية.

وهو كما يقول الصوفية "طريق رأس ماله الصدق، وزاده الصبر، وقوته التقوى، فمن عَدِم الصدق لم يربح، ومن لم يتزود الصبر انقطع، ومن لم يَقْتَتِ التقوى هلك"[1].

ويصور الصوفية هذه اللحظة الحاسمة التي يبدأ بها السلوك ويتم فيها هذا التحول بأنها ومضة مفاجئة تشبه أن تكون صدمة كهربية [2]، أو تشبه أن تكون نورا باهرا مفاجئا بعد ظلمة تامة، كما يصفونها بأنها ذات طبيعة آسرة قاهرة، تهيمن على النفس هيمنة تامة، وتحيط بها إحاطة شاملة، وتضطرها اضطرارًا إلى تحويل نمط حياتها، وتغيير طريقة سيرها. وفي هذا التحول تزول الحجب، وتتفتح عين القلب، ويزول الصدأ عن البصيرة، وتتجه الإرادة وجهة جديدة، ومن أجل ذلك يصف الصوفية هذه اللحظة بأنها أشبه "بالولادة الجديدة"[3]؛ لأن صاحبها يشبه أن يكون قد خلق خلقا جديدا، ولذلك كان بعضهم إذا سئل عن عمره لم يخبر عن عمره الزمني الحقيقي، وإنما يخبر عن عمره الروحي الذي عاشه منذ هذا التحول الذي حدث له.

---

(١) قوت القلوب ٢/ ١٥٩.

(٢) يمكن تقريب هذا بما يحدث للشعراء وذوي المواهب الفنية من ومضات الإلهام المفاجئ التي لا يعرفون كيف تجئ ولا متى تجئ بل لا يعرفون لماذا تجيء، وربما كانت أحيانا نتيجة لانشغال الشعور واللا شعور بشيء معين، ولكن ذلك لا يكون – كذلك– في كل الأحيان.

(٣) انظر: مدارج السالكين ٣/ ٩٦، ١٣٩، ١٤٠، والتصوف: د/ عفيفى ٢٦٨، وليس هذا محصورًا في التصوف الإسلامي وحده، بل إنه يمثل ظاهرة موجودة في أنواع أخرى من التصوف، ولعله يمثل ظاهرة عامة في التصوف. ويمكن الإشارة هنا إلى ما حدث لبوذا، وأوغسطين، وتريزا الأفيلية، والنماذج لهذه الظاهرة كثيرة، وهي تحتاج إلى دراسة مفصلة.

• وتختلف الظروف والمقدمات التي تحدث فيها هذه اللحظة الفاصلة في حياة السالكين إلى الله تعالى، فقد تحدث لبعضهم في فترات مبكرة من حياتهم، بل ربما حدثت لأحدهم، وهو في سنوات عمره الأولى، وممن ينطبق عليهم ذلك: سهل بن عبد الله التستري (ت٢٨٣هـ) الذي نشأ في بيئة صالحة وضعت قدميه على طريق الله منذ طفولته الباكرة، وتحدثنا كتب التراجم أنه نشأ في بيت خاله، وكان رجلا من العابدين، وكان إذا قام إلى الصلاة استيقظ سهل معه، وخشي خاله على نفسه من نظر سهل إليه، ومراقبته له، ولذلك كان ينصحه بالنوم قائلا له: اذهب فنم: فقد شغلت قلبي، وكان الطفل سهل لا يستجيب لنصيحة خاله، بل يظل يقظا يراقب خاله إلى أن يعود خاله إلى مضجعه، وأراد خاله محمد بن سوار ألا يحرم ابن أخته من الخير، فقال له يومًا: ألا تذكر الله الذي خلقك؟ فقال له سهل: كيف أذكره؟ فقال له: قل – بقلبك – عند تقلبك في منامك، ثلاث مرات، من غير أن يتحرك لسانك: الله معي، الله شاهدي، الله ناظر إلي، ففعل سهل ذلك ثلاثة أيام، ثم أخبر خاله، فطلب إليه أن يزيدها إلى إحدى عشرة مرة، فوجد سهل لذلك حلاوة في قلبه، وسعادة ولذة في شعوره ووجدانه، فانشرح صدره للطاعة والعبادة والتفكر والتذكر، فاستمر على ذلك سنة، ثم أخبر خاله، فطلب إليه أن يلزم ذلك طوال حياته، فإن ذلك ينفعه في الدنيا والآخرة، ثم قال له خاله: يا سهل، من كان الله معه وهو ناظره، وشاهده، أيعصيه؟ إياك والمعصية. فعلم سهل أن مراقبة الله تعالى، واستشعار عظمته وجلاله، وذكره بالقلب واللسان لن يكون تاما، إلا إذا حجزه ذلك عن معصية الله تعالى، فعاهد نفسه على الطاعة، وعزم عزمًا أكيدًا على ذلك، وكان ذلك أساسًا لتلك الحياة التي عاشها سهل متدرجًا في منازلها، مرتقيا في مدارجها، منذ طفولته الأولى،

إلى أن بدأت تشرق في قلبه شوارق الإلهام وبوارق الإيمان، وأنوار الإحسان [١] إلى أن صار من كبار الصوفية المشهود لهم برفعة المقام [٢].

● ولكن نقطة البداية لا تأتي على هذا النحو دائما، فقد تقع هذه الصحوة أو "الجذبة" على أنحاء أخرى متعددة ومختلفة، وربما وقعت -أحيانا- لمن يعيش حياته في لهو وعبث وغرور، وانصراف عن الطاعة إلى ألوان من المباهج واللذات، والاشتغال بالجاه والمال والشهوات. ويذكر مثل ذلك في سيرة إبراهيم بن أدهم الذي كان من سلالة الملوك وأبناء الأمراء، وقد خرج ذات مرة للصيد، وبينما هو كذلك إذ هتف به هاتف يسأله: ألهذا خلقت؟ أم بهذا أمرت؟ وتكرر الهاتف، فترك إبراهيم ما كان فيه من لهو وصيد ثم عاد إلى قصر أبيه، وعند عودته وجد راعيا، فأخذ منه جبة الصوف التي كان يرتديها، وأعطاه ملابسه الفاخرة التي كان يلبسها، ثم دخل في طريق أهل

---

(١) تذكر الروايات أنه عندما أراد أهله أن يرسلوه إلى الكتاب، وهو صغير؛ ليحفظ القرآن الكريم قال لهم: شارطوا المعلم، أني أذهب إليه ساعة فأتعلم ثم أرجع؛ وذلك لأنه كان يخشى أن يتفرق عليه عزمه وهمه، فوافقوه على ذلك، ثم حدثت له قصة مشهورة عن سجود القلب، وهي المسألة التي سأل عنها كثيرين من العباد من حوله عن معناها، فلم يجيبوه بشيء، فرحل في طلب من يشرح له هذا الخاطر الذي حل بقلبه، حتى وصل إلى رجل في عبادان، فسأله: هل يسجد القلب؟ فقال: نعم يسجد سجدة لا يقوم منها إلى يوم القيامة، وكان يقصد سجدة التوحيد، التي يعتقد المؤمن -بمقتضاها- أن كل شيء في الوجود خاضع لأمر الله تعالى، ومرهون بإرادته، فعلم أن السجود ليس سجود الجسد والجوارح فقط، ولكنه يعني مع ذلك، بل قبل ذلك، سجود القلب، وكان لهذه الحادثة أثر في آراء سهل التستري عن التوكل ومذهبه فيه، انظر القشيرية ١/٨٣، ٨٤.

(٢) انظر: الرسالة القشيرية ١/ ٨٣، ٨٤، والفتوحات المكية لابن عربي ١/ ١٥، ٢/ ١٠٢، ٣/ ٨٦، وانظر: مدارج السالكين بتحقيق المؤلف ٢/ ١٤٤.

الزهد والتصوف، وألزم نفسه بما التزموا به من المجاهدة والمكابدة حتى عده الصوفية من كبار رجالهم وصفوة كبرائهم [1].

ولعله يمكن القول بأن "الهاتف" في هذه القصة وأشباهها إنما هو تصوير وتعبير عما كان يعتمل في نفسه من عوامل التطور البطيء الذي كان يحدث في نفسه، إزاء تلك الحياة اللاهية العابثة التي كان يعيشها، وهي حياة قد تُشبع الجوانب الدنيا من النفس، لكنها لا تشبع أشواقها الروحية العليا، التي تمثل كمال النفس ووجودها الأعلى، وقد تأنس النفس -شيئًا من الأنس- إلى اللذة والمتعة والشهوة، ولكنها لا تجد فيها ما يحقق لها السكينة والاستقرار والرضا، ومن ثم تحس لذعة الألم ولوعة القلق، وتظل تهفو إلى النجاة والخلاص من الحياة المعذبة القلقة التي تحيط بها، وقد وَجَد إبراهيم بن أدهم أنسه وسكينته في حياة الرضا والزهد والقناعة التي انتقل إليها، وكان يقول: إن الملوك لو علموا ما نحن فيه لجالدونا عليه [2].

---

(١) انظر: طبقات السلمي ٢٧- ٣١، والقشيرية ١/ ٥١، ٥٢.

(٢) يذهب بعض الدارسين لحياة بن أدهم وخاصة من المستشرقين إلى أن صورته قد صيغت على مثال قصة بوذا، الذي ينسب له مثل هذا الذي نسب إلى إبراهيم بن أدهم تقريبا، انظر مثلا: فلاسفة المشرق أ. و . ف. توملين، ترجمة أ / عبد الحليم سليم، دار المعارف ١٩٨٠م، ص ٢١٨، ٢٢٦، لكن مجرد التشابه لا يعني التأثر كما قلنا من قبل، وليس من البعيد أو المستحيل أن يفسر هذا التحول تفسيرا نفسيا، حيث لا يكفي الجانب الحسي لتحقيق السعادة الروحية، بل إنه ربما كان من أسباب شقائها وآلامها. ويؤكد هذا ما تعانيه بعض المجتمعات من المشكلات على الرغم من ازدياد نسبة الوفرة المادية فيها، ومن أجل هذا تظل النفس تسعى إلى تحقيق السكينة الروحية حتى تجدها، ولا يتحقق لها هذا إلاّ بشيء من الاستعلاء الروحي على اللذات والشهوات التي كانت غارقة فيها، ويمكن أن نضيف إلى هذا التفسير النفسي- الذي ليس بمستحيل ولا مستبعد- أن شيئا من هذا التحول المفاجئ وإن يكن في سياق آخر قد وقع لبعض الصحابة، مع اختلاف في الظروف، ويمكن أن نشير -بإيجاز- إلى ما وقع لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، الذي قيل عنه إنه=

● وقد تقع مثل هذه الصحوة أو الجذبة الروحية لبعض الواقعين في المعاصي، أو الغارقين فيها، وربما حدثت لهم في أثناء قيامهم بالمعصية أو في أثناء توجههم إلى ارتكابها، وقد حدث شيء من ذلك للفضيل بن عياض (ت ١٨٧هـ) الذي كان قاطع طريق، وبينما هو متجه ذات مرة إلى ارتكاب إحدى جرائمه، سمع تاليا للقرآن يتلو قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾[سورة الحديد: ١٦]، فقال -عندئذ- وكأنما أحس أن الخطاب موجه إليه شخصيا، أو كأنما نزلت الآية في حقه: يا رب قد آن، ورجع عن معصيته، وتاب توبة نصوحا، وترك بلدته التي كان بها، وخرج إلى مكة، وجاور البيت الحرام بها إلى أن مات (١).

وينسب شيء من ذلك إلى رابعة العدوية، التي يقال: إنها احترفت مهنة العزف على الناي، ويشير هذا إلى نوع الحياة التي كانت تحيط بها، كما يشير إلى نوع الشرائح الاجتماعية التي كانت تخالطها، ولكنها تركت ذلك كله وتابت إلى الله - عز وجل، وانقطعت لطاعته وعبادته، وشغلت بمناجاته، لا سيما عند هدأة الليل، إذا نامت العيون، واستنارت النجوم، وانشغل أهل

= لن يسلم حتى يسلم حماره، والذي عزم على قتل الرسول - صلى الله عليه وسلم- وبينما هو ذاهل لتنفيذ ذلك هداه الله إلى الإسلام عند سماعه للآيات الأولى من سورة طه، فأسلم، وأصبح في الدرجة الأولى من صحابة الرسول - صلى الله عليه وسلم، وانظر بعض الآراء عن ابن أدهم في : الصوفية في الإسلام، ص ٢١، ٢٢، وتاريخ التصوف الإسلامي: د/ بدوي ص ٢٢١، ٢٢٣، إلخ.

(١) انظر: طبقات السلمي: ٦-١٤، وهو يجعله أول من يتحدث عنه في كتابه، وانظر القشيرية ١/ ٥٧، ٥٨، وهو يجعله ثالث من يتحدث عنهم بعد إبراهيم بن أدهم وذي النون المصري، ويدل هذا على علو مقامه ومنزلته عند الصوفية.

الهوى بلهوهم وأهل اللذات بلذاتهم وتسامع الناس بقصتها ومجاهدتها ومناجياتها، وعرف لها أهل الزهادة والطاعة مقامها ودرجتها، وأثنى كثير منهم عليها خيرا، ومن هؤلاء ابن الجوزي الذي رأينا - من قبل - مبلغ هجومه على الصوفية، وإمعانه في نقدهم، وبيان أخطائهم، ولكنه كتب كتابًا في سيرتها وفضائلها، ونقّل في ترجمته لها - في صفة الصفوة - دون رفض أو استنكار أو تكذيب- ما قالته خادمتها في شأنها من أنها كانت "تصلي الليل كله، فإذا طلع الفجر هجعت في مصلاها، هجعة خفيفة حتى يسفر الصبح، فكنت أسمعها تقول -إذا وثبت من مرقدها ذلك وهي فزعة -: يا نفس كم تنامين؟ وإلى كم تقومين؟ يوشك أن تنامي نومة، لا تقومين منها، إلا لصرخة يوم النشور، فكان هذا دأبها حتى ماتت"[1].

وهكذا لم تمنعها بداياتها الأولى [2]، ولا ظروف البيئة التي أحاطت بها،

---

(١) صفة الصفوة ٤/ ١٩، وانظر: وفيات الأعيان: لابن خلكان، طبعة بيروت ٢/ ٢٨٧، والبداية والنهاية، طبعة بيروت ١٠/ ١٩٣، ١٩٤، وذكر النسوة المتعبدات الصوفيات: لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق د/ محمود الطناحي، نشر مكتبة الخانجي، ط ١/١٩٩٣م، ص ٢٧- ٣١.

(٢) انظر مثلا: د/ عبد الرحمن بدوي: شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية ص ١٧- ٢٤، وقد ارتضى - في كتابه - هذه الصورة التي رسمتها لها بعض المصادر التاريخية الفارسية، مثل تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار، وحاول أن يفسرها من الناحية النفسية، معتمدًا على المبدأ القائل بأن الأطراف في تماسّ، على حين يرفض بعض الدارسين لحياتها هذه الصورة المملوءة بالمبالغات والخيال، ومن الذين يمثلون هذا الموقف الثاني د/ عبد المنعم الحفني في كتابه عنها، ويمكن القول بأن الشطر الأول من حياتها قد أسهم الخيال في صنعه بقسط كبير، وقد أشار د/ بدوي نفسه إلى هذا، وأن الفلكلور الشعبي قد قام بنصيبه في رسم حوادث سيرتها، وإكمال الفجوات الناقصة فيها، وينبغي الإشارة إلى أن ما وصلت إليه رابعة وغيرها من مقام لا يعني أن كل ما جاء على لسانها من أقوال أو إيحاءات، يرتقي إلى درجة الصواب المطلق أو العصمة، بل إن فيه ما يمكن قبوله، وفيه ما يمكن مناقشته أو رفضه، وهذا كلام مجمل يحتاج إلى تفصيل كثير، لكن لا يتسع المقام إلا لهذه الإشارة العابرة.

من أن تشق طريقها، بمعونة الله تعالى إلى هذا المقام الرفيع التي شهد ليا به هؤلاء الذين أرخوا لها، حتى من كان منهم من أعداء التصوف والمهاجمين له.

● ولا يجد الصوفية غرابة في ذكر هذه الوقائع التي عاشها بعضهم قبل دخوله إلى الطريق، بل إنهم – على العكس من ذلك- ربما وجدوا فيها ما يشحذ الهمم لسلوك الطريق (1)، وبيان أنه ليس مقصورا على طائفة خاصة منهم، وربما وجدوا فيها ما يزيل اليأس من قلوب هؤلاء. الذين غلبت عليهم الأهواء والشهوات، فليس يصح أن يقنط هؤلاء من رحمة الله تعالى، أو أن يظنوا أنهم أصبحوا – بسبب ذنوبهم – بمنأى عن فضله وعنايته، فقد استقر في أعماقهم أن الأمر – من قبل ومن بعد- إنما هو لله عز وجل، وأنه لا حرج على فضله ونعمته، فالله يتجلى بفضله كيف يشاء، ومتى يشاء، وها هي رابعة العدوية نفسها تقول لمن قال لها: إني أكثرت من الذنوب والمعاصي، فلو تبت هل يتوب الله عليَّ؟ فقالت: لا، بل لو تاب الله عليك لتبت (2).

وقال غيرها: ليس للعبد في التوبة شيء؛ لأن التوبة إليه (3) أي أن التوبة هبَةٌ إلى العبد من الله تعالى، وليست صادرة من العبد وحده. وقال أبو يزيد البسطامي: "غَلِطْت في ابتدائي في أربعة أشياء: توهمت أني أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه، فلما انتهيت رأيت ذكْرَهُ سبق ذكْري، ومعرفته تقدمت معرفتي، ومحبته أقدم من محبتي، وطلبه لي أوّلاً، حتى طلبته" (4) وقد

---

(1) قال الجنيد: الحكايات جند من جنود الله تعالى يقوي بها قلوب المريدين. القشيرية 2/437، وانظر: مدارج السالكين 2/ 366، ومثنوي جلال الدين 3/ 33.

(2) القشيرية 1/ 263.

(3) القشيرية 1/ 263.

(4) طبقات السلمي 72.

استخلصوا هذا الفهم من بعض الآيات القرآنية [1] ومنها قول الله تعالى عن آدم – بعد معصيته: ﴿ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ۞ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى ﴾ [طه: ١٢١، ١٢٢]، ومنها حديث القرآن الكريم عن الثلاثة الذين خلفوا في غزوة العُسْرة وجاءت التوبة تفضلًا من الله عليهم في سياق توبة عامة تاب الله فيها على النبي – صلى الله عليه وسلم – والمهاجرين والأنصار، ﴿ وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ [التوبة: ١١٨].

● والمَدار – إذن– على فضل الله تعالى، فهو الأساس الذي ينبني عليه ما بعده، وهو بمثل إشارة البدء، ونقطة البداية التي تظهر في مناسبات مختلفة، فقد تقع عند سماع آية قرآنية، وقد تقع عند الاستماع إلى كلمة صالحة من تلك الكلمات التي يجعلها الله على ألسنة الصالحين، وربما حدث شيء من ذلك عند الالتقاء برجل من ذوي الخبرة بالنفوس وطرق قيادتها وتربيتها، بل ربما تحدث – أحيانًا– عند الاستماع إلى كلمة عابرة تأخذ بمجامع القلب وتهيمن على قوى النفس، فتدفع صاحبها دفعا إلى التوبة، وتضع قدميه على بداية الطريق، وهذه كلها أسباب ظاهرة، تتبدى من ورائها إرادة إلهية نافذة، وعناية سابغة ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِن بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ ﴾[الشورى: ٢٨]، ﴿ فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[الروم: ٥٠]، وإذا كان مثل هذا يحدث في الطبيعة، فليس بمستنكر أن يحدث مثله في عالم النفوس البشرية.

---

(١) انظر: اللمع ١٥٥، وقوت القلوب ١/ ٣٩١، ٣٩٢.

● على أن حديث الصوفية عن دخول الطريق، وإن تضمن كثيرًا من هذه البدايات المفاجئة - فهو يتسع كذلك - لأنواع من البدايات التي تأتي ثمرة للتفكير الهادئ والتأمل الطويل، والاختيار الإرادي الواعي، ومن الأمثلة الشهيرة لذلك تجربة الغزالي، التي انتهت به إلى التصوف، بعد أن سلك غيره من السبل، لكنه لم يجد الطمأنينة إلا في رحاب التصوف الذي وصفه بأنه هو المنقذ من الضلال والشك والحيرة [(1)].

ويمكن أن نضيف إلى ذلك تجربة الحارث بن أسد المحاسبي الذي يعد رافدًا من الروافد التي أفاد منها الغزالي في دراسته للتصوف واختياره له، كما أفاد منه في كتابه الشهير "إحياء علوم الدين" لا سيما في القسم الثالث منه، وهو الذي تحدَّث فيه الغزالي- مسترشدًا بالمحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) بعض آفات النفوس كالحسد والكبر والرياء ونحوها، وقد أثنى على المحاسبي ثناءً بالغًا، ووصفه بأنه "حَبْرُ الأمة في علم المعاملة، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال، وأغوار العبادات، وكلامه جدير بأن يحكى على وجهه"[(2)]، لقد سجل المحاسبي تجربته كما فعل الغزالي من بعد، وجاء ذلك في كتاب له يسمى الوصايا أو النصائح الدينية[(3)]، وقد ذكر في مقدمته أنه وقع في براثن حيرة شديدة، تعددت أسبابها، وتراكمت حجبها، وكان من أهم أسبابها ما أصاب الناس والحياة من تغير وتبدل عما كان عليه سلف الأمة من العلم والتقى، والورع والهدى، وهو يقول في هذا: إني تدبرت أحوالنا في دهرنا هذا فأطلت فيه التفكر، فرأيت زمانًا مستصعبًا،

---

(١) سبقت الإشارة إليها، ويمكن استحضارها هنا.

(٢) إحياء علوم الدين ٣/ ٣٢٨.

(٣) انظر: نشرة الأستاذ عبد القادر عطا، مطبعة محمد علي صبيح، د. ت ص ٢٧، وما بعدها.

قد تبدلت فيه شرائع الإيمان، وانتقضت فيه عرى الإسلام، وتغيرت فيه معالم الدين واندرست الحدود، وذهب الحق وبَادَ أهله، وعلا الباطل وكثر أتباعـــه، ورأيت فتنًا متراكمة، يحار فيها اللبيب، ورأيت هوى غالبًا، وعدوا مستكلبًا، وأنفسًا والهة، عن التفكير محجوبة، قد جللها الرياء، فعميت عـــن الآخـــرة، فالضمائر والأحوال –في دهرنا– بخلاف أحوال السلف وضمائرهم (ص٣٣) وصحب هذا الفساد الديني والأخلاقي الذي تبدى في حياة الناس انتشار الفرقة والاختلاف في الآراء والأهواء، ومعنى ذلك أن نوعًا آخر من الاختلاف قد ساد حياة الناس، وهو الاختلاف العقلي الذي يلتبس فيـــه الحـــق بالباطـــل، ويختلط فيه الصواب بالخطأ، وتتراكم فيه الشبهات فتغالب اليقـــين وتغلبـــه، وتزداد حيرةُ الطالبين للرشـــاد بســـبب هـــذه الآراء المتنـــاحرة، والأفكـــار المتنازعة، فيزداد الجدل، وتسود السفطسة، ويزعم كل فريـــق أنـــه هـــو – وحده– الذي أدرك الحق واستمسك به، وأنه انفرد بذلك عمن سواه. ويصف المحاسبي هذا الاختلاف بأنه بحر عميق غرق فيه ناس كثير، ولم يسلم منـــه إلا القليل (ص٢٧) وقد حاول أن يكون من بين هـــؤلاء النـــاجين، ورأى أن سبيله إلى ذلك أن ينظر فيما قاله كل فريق، وأن يجتهد في تحديد الصـــواب من بين هذه الأقوال الكثيرة المتنازعة، وقد أعانه على ذلك أنه عقل كثيـــرًا من كلام الله عز وجل، وكان له علم بتأويل الفقهاء، والتماس الرشـــد مـــن العلماء، وهكذا نظر في أحوال الناس واختلافهم من حيـــث العلـــم والعمـــل فوجدهم أصنافًا، فمنهم العالم بأمر الآخرة، لقاؤه عسير، ووجوده قليل، ومنهم الجاهل، الذي ينبغي على العاقل أن يهرب منه؛ لأن البعد عنه غنيمة، ومنهم المتشبه بالعلماء في علمه، دون خلق ولا عمل، فهو مشغوف بالدنيا مُـــؤْثِرٌ لها، ومنهم من هو حامل للعلم، منسوب إلى الدين، ولكنه متكسب بعلمه، يبيع دينه بعرض زائل من الدنيا أو يطلب به الجاه والعلو على النـــاس، ومـــنهم

حافظٌ لا يعلم تأويل ما يحفظ، ومنهم متشبهون بالنساك، دون فقه ولا علم ولا رأي، ومنهم أهل مكر ودهاء يفتقدون التقى والورع، ومنهم أهل دنيا، وشياطينُ إنسٍ، فهم عن طريق الآخرة يصدفون، وعلى الدنيا، وعلى التكاثر فيها يتكالبون. وفي الاستكثار منها يرغبون (ص٢٨).

وأورثه هذا الاختلاف حيرة ضاق لها صدره، واستاءت لها نفسه، ولم يكن أمامه من سبيل إلا أن يسترشد بالعلم، وأن يطيل الفكر والنظر والتأمل، وهداه ذلك إلى أن عليه أولا أن يسقط الهوى من قلبه؛ لأن إتباع الهوى يعمي عن الرشد، ويُضِلُّ عن الحق. ثم عاود النظر مرة أخرى في رَوِيَّة وأناة، متلمسًا السبيل، متحرزًا من الاقتحام قبل البيان، وكان مما هداه الله إليه أن سبيل النجاة مرهون بالتمسك بتقوى الله عز وجل وأداء فرائضه، والورع في حلاله وحرامه، وجميع حدوده، والإخلاص لله تعالى بطاعته، والتأسي برسوله - صلى الله عليه وسلم -. وكان عليه أن يطلب الفرقة التي تعينه على ذلك كله من بين هذه الطوائف الكثيرة التي ظهرت في الأمة، وقد تبين له بعد البحث والاستقصاء أن هؤلاء الذين تتحقق فيهم هذه الصفات من العلم والورع والزهد والإخلاص والاقتداء بالرسول - صلى الله عليه وسلم - ليسوا إلا قلة قليلة، وأنهم غرباء بأحوالهم وأفعالهم عمن حولهم، كما وصفهم الرسول بذلك فَأَلَحَّ في طلبهم والبحث عنهم إلى أن قيض الله تعالى له قوما يقول عنهم: "وجدت فيهم دلائل التقوى، وأعلام الورع، وإيثار الآخرة على الدنيا، ووجدت إرشادهم ووصاياهم موافقة لأفاعيل أئمة الهدى" (ص٣٠)، وذكر من أخلاقهم ونهجهم في الدعوة إلى الله: الصبر على الضراء والبأساء، والرضا بالقضاء، والشكر على النعماء، وأنهم يحببون الله تعالى إلى عباده بما يذكرونه ويعرفونه من نعمه وإحسانه، ويحثون الناس على الإنابة إلى الله، والإذعان لعظمته وقدرته، وقد وصفهم -مع ذلك كله- بأنهم أهل فقه وورع وزهد ومحاسبة للنفس، مؤثرون للآخرة متقللون من الدنيا، تاركون للشهوات، زاهدون في الحلال، مشفقون من الحساب، مشغولون بأنفسهم وحذِرُون من الآخرة، وقد أورثهم هذا كله حزنًا دائما وَهَمًّا مقيمًا، وانشغالاً عن سرور الدنيا ونعيمها بالاستعداد لدار الخلود (ص٣٠، ص٣١).

وقد تبين له من تأمل أحوالهم أنهم أهل فضل وصلاح، وأنهم أولى أن يكونوا هم أهل الخلاص والنجاة "فتبين لي فضلهم، واتضح لي نصحهم، وأيقنت أنهم العاملون بطريق الآخرة، والمتأسون بالمرسلين، فأصبحت راغبًا في مذهبهم، مقتبسًا من فوائدهم، قابلا لآدابهم محبًا لطاعتهم لا أعدل بهم سببًا، ولا أوثر عليهم أحدًا" [1].

ويُستَخلص من هذا الذي ذكره المحاسبي أن اختياره لطريق التصوف، لم يكن وليد لحظة عابرة أو اختيار خاطف مؤقت، بل إنه كان ثمرة لبحث شامل، ومقارنة وافية، ونظر دقيق، وتأمل عميق لظروف عصره، وللطوائف والفرق الموجودة فيه. وهو -وإن لم يصرح بلفظ التصوف- فإن هذه الأوصاف التي ذكرها تنطبق على الصوفية، وربما قيل إنها تنطبق على طائفة الزهاد من أهل الورع والتقى والعلم بالدين والآخرة ولكن الزهد كان قد انتقل – في عهده بل قبل عهده- بحيث صار تصوفًا، وقد جاءت الترجمة له بين الصوفية الكبار، مع تميز بالقصد والرفق والاعتدال في غالب ما جاء لديه من وصايا وآراء، وأفكار [2]. وهكذا تتعدد الطرق، وتختلف أحوال الداخلين إلى طريق الله تعالى، وهم جميعًا يتقلبون في فضله، ما بين اصطفاء سابق، وعناية لاحقة ﴿ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴾ [الشورى: ١٣].

---

(١) انظر: الوصايا ٢٧- ٣٢.

(٢) تقدم لنا قصة المحاسبي وتجربته نموذجًا لتأثير الأسباب الاجتماعية في توجه بعض الناس إلى الزهد والتصوف، حيث تمثل النزعة الروحية طريقًا من طرق الخلاص والفرار من الفساد الاجتماعي، أو البعد عن الدين، ولا يصح -إذن- إغفال هذه الجوانب، والاعتماد في التفسير على الأسباب الخارجية كما يذهب بعض المستشرقين.

ويمكن الرجوع كذلك إلى بدء الحياة الصوفية لدى الحكيم الترمذي في رسالة خصصها لهذا الشأن، وهي مطبوعة مع كتاب ختم الأولياء بتحقيق الدكتور /عثمان يحيى، طبعة بيروت ص١٤- ٣٢، وهي تحتاج إلى تحليل أوفي يتناسب مع تفردها ودقتها في بيان تطوره الروحي.

ثانيًا: أفعال العباد عند الصوفية:

تمهيد:

يتناول هذا البحث إحدى القضايا المهمة المرتبطة – من جهة- بعقيدة القضاء والقدر، وهي الأصل السادس من أصول الدين بحسب حديث جبريل المشهور، والذي جاء فيه السؤال عن الإسلام والإيمان والإحسان وأشراط الساعة، ثم هي مرتبطة – من جهة أخرى- بحرية الإنسان وإرادته وتحديد مقدار مسئوليته عما يصدر عنه من أفعال.

وللقضية اتصال بالفرد والمجتمع، وهي ذات جوانب سيكولوجية وأخلاقية، وعقَدية وقانونية، وتتلاقى فيها -بنسب يختلف الناس في تقديرها ومدى تأثيرها- حرية الفرد بمقتضيات القدر الإلهي، وما يرتبط به من علم سابق محيط، وإرادة شاملة، وقدرة نافذة، ثم يلاحظ فيها – كذلك- جانب السنن الثابتة في الكون، وما تصطلح عليه المجتمعات من قوانين.

وقد كانت هذه القضية الشائكة المعقدة – وما تزال- موضع عناية وبحث للوصول فيها إلى رأي يطمئن إليه عقل الإنسان وقلبه، وينسجم به فكره وسلوكه، وقد أسهم فيها مفكرون وفلاسفة، وعلماء دين وأخلاق، ورجال تصوف وقانون واجتماع، بل إنه يمكن القول بأنه لا يكاد يخلو إنسان – مهما كان مستواه الثقافي- من انشغال بهذه القضية في جانب من جوانبها، أو جزئية من جزئياتها، وربما تبدَّى ذلك في كلمة عابرة، أو في ترديد لمثل سائر أو حكمة مورثة، تتحدث عن البخت والنصيب والمقسوم والمكتوب على الجبين، وهي تمثل -عند قائلها- وجهة نظر أو موقفًا أو عقيدة، يستند إليها في سلوكه، ويشرح بها ما يقع منه أو له من أعمال وأقدار.

ويدلنا تاريخ الفكر البشري على أن من أولى المسائل التي تَعْرِض للعقل مسألة الجبر والاختيار [1].

ولكن المسألة ما تزال تلح على العقل الإنساني، وتفرض نفسها عليه، وهي تمثل موضوعًا جديدًا لم يلحقه البلى، ويقول وليم جيمس: " فلست أعرف موضوعًا لم يُبْلِ البحثُ جدته مثل هذا الموضوع، ولا موضوعًا مثله، تجد فيه ملكةُ الاختراع أرضًا خصبة لم تطرق بعد" [2].وهي من أولى المسائل العقلية التي استوقفت المسلمين [3]، وقد اختلفت آراؤهم فيها اختلافًا بينًا، وصل إلى حد التناقض أحيانًا، فظهر من بينهم من اتجه وجهة الجبر، حتى جعلوا الإنسان كالجماد، ووجد منهم من قال بالحرية والمسئولية، وكان منهم من حاولوا أن يتخذوا مذهبًا وسطًا، وإن تفاوتت مواضعهم بين الفريقين المتقابلين.

ولم يكن المسلمون بدعًا في هذا الاختلاف، فقد ظهرت له نظائر في الفكر الديني السابق على الإسلام، كما كان له نظائر في الفلسفات التي ظهرت في عصور تاريخية مختلفة [4].

- ولعل من أهم أسباب الاختلاف في المسألة أنها تتسم بالصعوبة وتعدد العناصر المؤثرة فيها على نحو يجعل الوصول إلى رأي متوازن فيها أمر

---

(١) أحمد أمين: فجر الإسلام، النهضة المصرية ط١٢، ١٩٧٨م، ص٢٨٣.

(٢) وليم جيمس: العقل والدين. ترجمة د. محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٩م، ص١١١.

(٣) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف ط١/ ١٩٧٦م، ج٢ ص١١.

(٤) انظر مثلاً: من آثار مصطفى عبد الرازق، تقديم د. طه حسين وعلي عبد الرازق، دار المعارف، مصر ١٩٥٧م، ص١٢٩- ١٣١.

ليس بالهيّن [1]. وقد جاء التعبير عن هذه الصعوبة صريحًا لدى كثير ممن تناولوا هذه المسألة، وإن اختلفوا في تحديد أسبابها، وجاء التعبير عن ذلك – في نطاق الفكر الإسلامي- منذ عهد مبكر، فأبو حنيفة (ت ١٥٠هـ) يقول لمن أرادوا أن يناظروه في القدر: "أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس، كلما ازداد نظرًا ازداد حيرة" [2]، وينسب مثل ذلك إلى جعفر الصادق [3]، ولقد كان أبو الحسن العامري (ت ٣٨١هـ) من أول الذين خصصوا رسالة لهذه القضية التي ازدحمت فيها الشبه، وتكافأت فيها الأدلة أو كادت، وأدى ذلك إلى التوقف والحيرة من بعض الذين بحثوها، وقد أقر العامري بصعوبة المشكلة، وجدارتها بالعناية، وقد وصف البحث فيها بأنه "باب عويص، ويُحتاج فيه إلى نظر قوي، وليس الخطأ فيه بيسير خطره، ولا بالمنزلة التي نعذر فيها صاحبه" [4]، ووصفها ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) بأنها من أعوص المسائل الشرعية [5]، وذكر أبو الحسن الآمدي (ت٦٣١ هـ) أن خلق الأفعال موضع غَمْرة ومحل إشكال [6]. ويوافقه ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ). في وصفها بأنها مسألة مشكلة [7].

---

(١) منهج وتطبيقه /٢/١١١.

(٢) ابن عبد البر (يوسف): الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء – بيروت، د.ت ص١٦٤.

(٣) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، دار الطباعة المنيرية، ١٩٧٨م، ٢/٩٧.

(٤) أبو الحسن العامري: كتاب إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ضمن رسائل أبي الحسن العامري وشذراته الفلسفية، دراسة ونصوص، د/سحبان خليفات – عمان ١٩٨٨م، ص٢٤٩.

(٥) ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق/ أ.د. محمود قاسم، الأنجلو المصرية ١٩٦٩م، ص٢٢٤.

(٦) انظر الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق/ د. حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية: ١٩٧١م، ص٢١٤.

(٧) ابن تيمية: الإيمان، المكتب الإسلامي ط٣/١٩٣٣هـ ص٣٦٩.

ولا يختلف الصوفية عن غيرهم في الإحساس بصعوبة المشكلة. فها هو ذا محيي الدين بن عربي (ت٦٣٨هـ) يذكر أن الخلاف في هذه المسألة "بين أهل هذا الشأن لا يرتفع دنيا ولا آخرة"! وقد وصف الأمر بأنه مشكل، وأنه ما "في المسألة الإلهية ما تقع فيه الحيرة أكثر ولا أعظم من مسألة الأفعال، ولا سيما في تعلق الحمد والذم بأفعال المخلوقين" (١). ويقول جلال الدين الرومي (ت٦٧٢هـ): "فعقل الخلق حائر ذاهل في قضاء الله" (٢).

ويتناول هذا البحث جانبًا من جوانب هذه القضية الصعبة الشائكة لدى الصوفية الذين يعدون أبرز الذوقيين في الفكر الإسلامي، وقد كان حظهم من التعريف بآرائهم واتجاهاتهم فيها أقل من حظ غيرهم، لا سيما إذا قورنوا بالمتكلمين أو الفلاسفة، وما كان لكل منهم فيها من مذاهب وآراء. وسنشير إلى شيء من جهودهم فيها في الصفحات التالية.

أولاً: بواعث اهتمام الصوفية بهذه المشكلة:

تعددت البواعث التي دعت الصوفية إلى دراسة هذه المشكلة والاهتمام بها، ومن هذه البواعث ما يلي:

١- الباعث الإنساني العام الذي يدفع الإنسان إلى تحديد موقف أو استخلاص رأي أو اتجاه حول هذه المشكلة التي يمكن وصفها بأنها ليست قضية ميتافيزيقية فحسب، بل إنها قضية حيوية أيضًا، وقد كان لها صلة بالإنسان منذ بداية وجوده، وفي قصة آدم وأكله من الشجرة، وفي قصة ابنيه اللذين قدما إلى الله قربانًا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر عناصرُ

---

(١) الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت ٢/٦٠٧، وانظر المعنى نفسه في كتاب الجلالة رسائل ابن عربي، طبع حيدر أباد الدكن ١٣٦١هـ/ ج١ ص١٢.

(٢) الرومي، المثنوي ترجمة د/ محمد كفافي، المكتبة العصرية، بيروت ١٩٦٧م، ج٢، ص٢٣٢.

ذات مساس، بل ذات صلة قوية، بهذه القضية، وينطبق على الصوفية -في هذا الشأن- ما ينطبق على غيرهم من البشر الذين انشغلوا -وينشغلون- بها.

٢- الباعث الديني المتعلق بفهم النصوص الشرعية التي تناولت هذه المسألة، وقد كانت موضع نظر الفرق الإسلامية التي حددت مواقفها مستعينة في ذلك بالنصوص المؤيدة لها، وقد كان هذا هو شأن الصوفية أيضًا، فقد اجتهدوا في فهم النصوص أو تأويلها، والاعتماد عليها في تحديد آرائهم والدفاع عنها.

٣- التأثر بما ظهر من حوار وجدل في البيئة الإسلامية - منذ عهد مبكر يرجع إلى عصر الصحابة أنفسهم- حول هذه القضية، وقد أسهم في هذا الحوار وتشعبه ما وقع من أحداث سياسية واجتماعية في المجتمع الإسلامي [(١)]، وما انتقل إلى هذا المجتمع أو ما ظهر فيه من آراء أصحاب الديانات الأخرى، ومن أفكار الفلاسفة الذين ترجمت كتبهم. وقد كان هذا كله يلقي ظلاله على دراسة قضايا العقيدة بصفة عامة، ومن بينها عقيدة: القضاء والقدر لدى المتكلمين والفلاسفة والصوفية وأهل الحديث وغيرهم.

٤- ثم يضاف إلى هذه البواعث العامة باعث خاص بالتصوف، حيث إن هذه القضية تكاد تمتد إلى كل ركن من أركان التصوف، وتتصل بكل مسألة من مسائله، وهي ملحوظة في أقوالهم وتساؤلاتهم التي أثاروها حول بداية الطريق الصوفي، ثم الترقي في مدارجه ومقاماته، ثم ما تحدثوا به عن غاياته ونهاياته.

---

(١) انظر مثلاً: رأي بعض المعتزلة في أن بني أمية كانوا من وراء تشجيع فكرة الجبر؛ لأنها تؤدي إلى الرضا بحكمهم: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار الهمذاني، تحقيق/ الأستاذ فؤاد سيد، طبع تونس، الجزائر ط٢/١٩٨٦م، ص١٤٣- ١٤٨.

وقد حاولوا أن يقدموا في حديثهم عن هذه الجوانب آراءهم في العلاقة بين العناية الإلهية والإرادة الإنسانية أو بين الوهب والاكتساب بحسب تعبيرهم.

ثانيًا: اتجاهاتهم في دراستها:

يمكن للناظر في أقوال الصوفية وآرائهم في هذه المسألة الهامة أن يلاحظ وجود اجتهادات واتجاهات مختلفة حولها، ويرجع ذلك إلى أسباب متعددة، منها: دقة المسألة وصعوبتها كما ذكر ابن عربي والرومي، ثم يرجع – كذلك – إلى اختلاف الزاوية التي ينظر الصوفي منها إلى المسألة. فالفعل الإنساني له جانبان: جانب ظاهر يتعلق بالإنسان الذي يظهر الفعل على يديه، وجانب باطن يتعلق بالنية والإرادة الباطنة، ويخضع الإنسان فيه لمؤثرات طبيعية واجتماعية ونفسية تتجه إلى الجانبين كليهما، ولا تنفرد هذه المؤثرات – وحدها – بالتأثير في الفعل الإنساني، بل إن هناك مؤثرات أخرى لها تعلق بعقيدة القضاء والقدر، التي هي من أصول العقيدة.

فمن لاحظ جانب الإنسان كان له في المسألة رأي، ومن لاحظ القضاء الإلهي كان له فيها رأي آخر.

ويعبر القشيري عن ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ [الأنفال: ١٧] يقول: "أي: ما رميت بنفسك، ولكنك رميت بنا، فكان منه صلوات الله عليه قبض التراب وإرساله من يده، ولكن من حيث الكسب، وكسبه مُوجَد من الله بقدرته، وكان التبليغ والإصابة من قِبَلِ الله خلقًا وإبداعًا، وليس الذي أثبت ما نفى، ولا نفى ما أثبت إلا هو، والفعل فعل واحد، ولكن التغاير في جهة الفعل لا في عينه" (١).

---

(١) أبو القاسم القشيري: لطائف الإشارات، تحقيق د/ إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٢/ج١/٦١٠.

ويرجع الاختلاف – من جهة ثالثة– إلى ما يتسم به التصوف – بصفة عامة– من طابع ذاتي، يتجلى في التجربة الصوفية نفسها، كما يتجلى في التعبير عنها، وقد أفصح هذا الطابع عن نفسه في تعريف التصوف نفسه، ثم في حديث الصوفية عما يرد عليهم من أحوال، أو فيما يسعون إلى التحقق به من المقامات، فكل منهم يصدر عن ذوقه ووجده وحاله ووقته، وبذلك تعددت طرقهم إلى الله تعالى، فالطرق إليه بعدد النجوم أو بعدد السالكين، أو بعدد أنفاس بني آدم(1)، ومن ثم لا يستوي رجلان أو عقلان أو واردان (2)، وليس بغريب –إذن– كما يقول الغزالي أن تختلف أجوبتهم في المسائل "ولذلك سئل الصوفية عن الفقر فما من واحد إلا وأجاب بجواب غير جواب الآخر، وكل ذلك حق بالإضافة إلى حاله، وليس بحق في نفسه، والمقصود أنه لو سئل منهم مائة تسمع منهم مائة جواب مختلفة، قلما يتفق منهم اثنان ... فإنه خَبَرُ كل واحد عن حاله، وما غلب على قلبه" (3).

ويمثل هذا الاختلاف صعوبة بالغة تجعل من العسير –في كثير من الأحيان– الوصول إلى رأي متفق عليه عند الصوفية، وهو أمر يُلْجِئ الباحثين إلى الاكتفاء ببعض النتائج الجزئية التي يتوصلون إليها من دراستهم لشخصية من الشخصيات أو ظاهرة من الظواهر؛ لعجزهم عن الوصول إلى نتائج عامة يمكن مقارنتها بما نجده من آراء وأفكار ومذاهب لدى الفلاسفة أو المتكلمين.

---

(1) انظر جلال الدين الرومي: المثنوى، ج/3 ص29، وطبقات الصوفية للسلمي، ص383، 472، وقوت القلوب لأبي طالب المكي 1/172.

(2) انظر: اللمع لأبي نصر السراج الطوسي، ص383، 384، وانظر ص 150، 152منه.

(3) انظر: إحياء علوم الدين، ج2/310،309.

وقد حاولنا التغلب على هذه الصعوبة التي تواجه الدارسين للتصوف بتقسيم آراء الصوفية وأقوالهم في هذه القضية إلى اتجاهات عامة بحسب الطابع الغالب عليها، مع ما قد يبدو من تشابه ظاهري بينها أحيانًا.

١- وأول ما نشير إليه من هذه الاتجاهات هو الاتجاه الكلامي الخاص الذي غلب على نظرة بعض الصوفية إلى المسألة، وهو الاتجاه الذي عبر عنه أمثال أبي بكر الكلاباذي في كتابه التعرف، والقشيري في حديثه عن عقائد الصوفية في الرسالة القشيرية وفيما ساقه من أقوال الصوفية التي جاءت ردًّا على سؤال، أو تعبيرًا عن فهمهم لنص، أو نتيجة لحالة وجدانية، أو دفعًا لاعتراض، أو تبرؤًا من النسبة إلى مذهب أو اتجاه، وهكذا.

وقد تبنى أصحاب هذا الاتجاه مذهب الأشعري وأدلته في دراسة المسألة واستخدموا مصطلحاته، حتى إن القارئ لرأيهم يشعر أنه يقرأ في كتاب للأشعري أو لأحد من أعلام مدرسته، وقد عبر الكلاباذي (ت٣٨٠هـ) عن هذا الاتجاه بقوله "أجمعوا أنهم لا يتنفسون نفسًا، ولا يطرفون طرفة، ولا يتحركون حركة إلا بقوة يحدثها الله تعالى، واستطاعة يخلقها الله مع أفعالهم، لا تتقدمها ولا تتأخر عنها، ولا يوجد الفعل إلا بها" (١).

وقد أوضح أن الاستطاعة ليست هي الأعضاء السليمة، وأنها ليست قبل الفعل. وليس معنى ذلك أن الإنسان لا فعل له، بل إن للبشر: "أفعالاً واكتسابًا على الحقيقة، هم بها مثابون، وعليها معاقبون، ولذلك جاء الأمر والنهي، وعليه ورد الوعد والوعيد" (٢).

---

(١) أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٤٦.

(٢) السابق: ص٤٧.

واستخدم القشيري (ت٤٦٥ هـ) اللغة نفسها، فأكساب العباد - عنده - مخلوقة لله تعالى، وكما أن لا خالق للجواهر إلا لله تعالى، فكذلك لا خالق للأعراض إلا الله تعالى [١]، وليس ذلك غريبًا أن نجد ذلك لدى القشيري؛ لأنه معدود بين أعلام الأشاعرة [٢].

وقد انضوى تحت هذا الاتجاه عديد من الصوفية وإن لم يصرحوا به[٣]. ومن المتوقع أن نجد لدى أصحاب هذا الاتجاه رفضًا لرأي المعتزلة؛ بل هجومًا شديدًا عليهم. ومن ذلك ما قاله الواسطي: "ادعى فرعون الربوبية على الكشف، وادعت المعتزلة "الربوبية" على الستر، تقول: "ما شئت فعلت" [٤]، وذكر أبو طالب المكي أن قول المعتزلة بتقدم الاستطاعة من الخلق على الإرادة من الخالق شِركٌ خرجوا به من التوحيد [٥]، كما ذكر أن قولهم بإسناد الفعل إلى البشر مع قولهم بوجوب الوعد والوعيد يوقع الإنسان في هوة اليأس والقنوط، ويغلق أبواب الرجاء أمام العباد الذين لا يتصور خلوهم من المعاصي [٦].

وقد وُصِف رأي الأشعري في الكسب - لدي بعض أعلام مذهبه أو بعض دارسيه - بأنه نوع من الجبر، أو بأنه جبري متوسط، وجاء ذلك على

---

(١) القشيري: الرسالة القشيرية، ج/١/٣٤، ٣٥، ٤٧.

(٢) انظر أبو القاسم ابن عساكر: تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، دار الكتاب العربي، بيروت ٢٧١ -٢٧٦، وانظر ١٠٨ -١١٣.

(٣) انظر طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت ط١، ١٩٨٥،ج٢، ١٤٩.

(٤) القشيرية: ١/٣٦.

(٥) انظر: قوت القلوب: ٢/١٧٦، ١٧٧.

(٦) انظر قوت القلوب: ١/٤٨٤، وانظر ٣٠٩.

لسان بعض الأشاعرة أنفسهم [1]. ولهذا عمل بعض أتباعه على تعديل مفهوم الكسب؛ ليبتعدوا به عن معنى الجبر، ومن هؤلاء البغدادي والباقلاني والجويني وغيرهم [2]، وإذا كان كسب الأشعري بهذا الوصف فإن الوصف نفسه يلحق من أخذوا برأيه من الصوفية، خاصة وهم يستعملون أدلته ومصطلحاته وبعض عباراته.

٢- ولقد وجد من بين الصوفية من نسب الفعل الإنساني كله إلى الله تعالى دون أن يثبتوا للإنسان شيئًا من التأثير، والإنسان -عندهم- لا قدرة له ولا إرادة: "جميع ما أضيف إلى العبد من حركاته وأفعاله وخطراته وأحواله فليس فاعله في الحقيقة غير الله" [3].

ويعبر جلال الدين الرومي عن هذا العنى مستعينًا بالدلالات اللغوية

---

(١) انظر مثلا: المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي، تصوير عالم الكتب، بيروت ص٤٢٨، والآمدي وآراؤه الكلامية للدكتور حسن الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر ط١/١٩٩٨، ص٤٧٢.

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني، بهامش الفصل، المطبعة الأدبية ١٣١٧هـ ١/١٢٥-١٢٨، ومن قبله: أصول الدين لعبد القاهر البغدادي، طبعة استانبول ١٩٢٨م، ص ١٣٣، ١٣٤. والمعتزلة ومن أخذ برأيهم يصفون الكسب بأنه جبر، انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار، والشرح للإمام الزيدي أحمد بن الحسين بن أبى هاشم المعروف بششديو، تحقيق د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة هبة ط١، ٢/١٩٨٨م، وص٣٢٣، وما بعدها، وانظر مناهج الأدلة ٢٢٥، ٢٢٦، ومقدمته ص١٠٩-١١٢، ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية تحقيق د/ محمد رشاد سالم، طبعة الرياض ج١، ٤٥٩ إلى مصادر أخرى، وانظر في الدفاع عن رأي الأشعري في الكسب: د/ علي سالم النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط٧/١٩٧٧م، ج١/ ٣٤٤، ٣٤٥، د/ جلال محمد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط١/١٩٧٥م، ص٢٣٩، وما بعدها.

(٣) اللمع ٥٠٨.

النحوية حين يقول إنه في عبارة "مات زيد" يقول النحاة: إن زيدًا فاعل، لكن الرومي يقول: "إنه ليس الفاعل، إنه مجرد عاطل، إنه - حقيقة- من الناحية النحوية فاعل، وإلا فهو في الحقيقة مفعول به، والموت قاتله. فأي فاعل هذا الذي صار مهزومًا هكذا، بحيث انتفت عنه كل الأفعال؟!" (١).

ولا ينكر هؤلاء أن الإنسان ذو إرادة جعلها الله له، بل إنهم يرون -أيضًا- أن "الإرادة من قوانين هذا العلم (التصوف) وجوامع أبنيته" (٢)، ولكن هؤلاء الصوفية يذهبون إلى أن سالكي طريق التصوف عليهم أن يتجردوا عن هذه الإرادة، وإخضاعها - بدلا من ذلك- لإرادة الله تعالى. وفي ذلك يقول القشيري: "والمريد - على موجب الاشتقاق- من له إرادة، كما أن العالِمَ من له علم؛ لأنه من الأسماء المشتقة، ولكن المريد - في عرف هذه الطائفة- من لا إرادة له فمن لا يتجرد عن إرادته لا يكون مريدًا" (٣).

وقد رأى بعضهم أن في إثبات الإرادة وعدم التخلي عنها نوعًا من المجوسية، فعندما دخل الواسطي نيسابور سأل أصحاب أبي عثمان الحيري: بماذا يأمركم شيخكم؟ فقالوا: كان يأمرنا بالتزام الطاعات ورؤية التقصير فيها. فقال: أمركم بالمجوسية المحضة، هلا أمركم بالغيبة عنها برؤية منشئها ومجريها (٤).

---

(١) المثنوي ٣/٢٩٤.

(٢) قائل هذا هو الهروي الأنصاري. انظر هذا القول وشرحه في مدارج السالكين لابن قيم الجوزية ٢/٣٧١.

(٣) القشيرية ٢/٢٣٣، وانظر مدارج السالكين ٢/٣٦٤.

(٤) القشيرية ١/١٩١، ١٩٢، وانظر تعليق ابن القيم على هذا القول مُبَيِّنًا ما فيه من أخطاء في المدارج ٢/٤٤٧.

وعلى ذلك كان أبو اليزيد البسطامي إذا قيل له: ماذا تريد؟ يقول: أريد ألاَّ أريد. ومن عجب أن هذه الإجابة لم تعجب أحد سامعيه، فقال له: فقد أردت ألا تريد [1]!!

وقد سرى هذا الفهم إلى حديث كثير من القوم عن أصول العقيدة، وعن مقامات الطريق الصوفي وأحواله.

فالتجرد عن الإرادة كما يحكي الجنيد بن محمد - سيد الطائفة (ت٢٩٧هـ) هو مقتضى الفهم الصحيح للتوحيد. وفي ذلك يقول: سئل بعض العلماء عن التوحيد، فقال: هو اليقين. فقال السائل: بين لي ما هو؟ فقال: هو معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل وحده، لا شريك له، فإذا فعلت ذلك فقد وَحَّدْتَه [2]، والخلق على هذا "قوالب وأشباح تجري عليهم أحكام القدرة"[3]، ومعنى ذلك "أن يرجع آخِرُ العبد إلى أوله، فيكون كما كان، قبل أن يكون" [4]، وكان هذا الفهم طبيعيًّا عندهم؛ لأن الأرواح والأجساد قد قامتا بقدرة الله تعالى، وظهرتا بسببها لا بذاتها، فإذا كان الأصل راجعًا إلى القدرة فكذلك كل ما ترتب عليه [5]، وهذا الفهم للتوحيد يورث صاحبه يقينًا

---

(١) انظر: ابن عطاء الله السكندري: التنوير في إسقاط التدبير، تحقيق وتعليق موسى الموشى وعبد العال العرابي، طبع مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧١م، ص١١٠-١١٢، وينسب مثل هذا إلى أحمد بن خضرويه، ولما قال ذلك للبسطامي قال له: يا فضولي، قد اخترت كل شيء حيث كانت لك إرادة. وانظر تعليق ابن تيمية على هذا القول في مجموع الفتاوى ج١٠/ ٤٩٤.

(٢) القشيرية ١-٣٦.

(٣) السابق ٣٤.

(٤) اللمع ٤٩/ وانظر ٥٠، ٤٣٢.

(٥) انظر: القشيرية ١/٣٤، وانظر: اللمع ٤٤، ولطائف الإشارات ١/٦١٠.

بفقره الذاتي إلى الله، وتجرده من كل إرادة أو قدرة؛ ذلك أن الفقر "أصله رجوع العبد إلى عدمه الأصلي بحكم السبق الأزلي، حتى يرى وجوده وعمله وحاله ومقامه كلها، فضلا من الله وامتنانًا محضًا" [1].

وليس الفقر وحده بهذه المثابة، بل إن المقامات –التي يمكن أن يتصور للسالك جهد في تحصيلها واكتسابها– هي عند الواسطي "أقسام قسِمَت، ونعوت أُجريت، كيف تستجلب بحركات أو تُنال بسعايات؟!" [2].

ولا يصح من هذه المقامات شيء إلا بإسقاط التدبير والدخول في مقامات الإيمان، ولا سيما مقام التوكل والرضا[3]، والتوكل درجات ومراتب، ومن أول درجاته عند التستري أن يكون صاحبه بين يدي الله كالميت بين يدي الغاسل. وقال مرة أخرى: التوكل ترك التدبير، والتبري من الحول والقوة [4]. وأما الرضا فإنه "يغسل من القلب غُثَاء التدبير" [5]، وإذا كان السلوك كله أداء لِحَقِّ العبودية، فإن علامة العبودية: ترك التدبير وشهود التقدير [6].

وإذا كان من مقاصدهم التوصل إلى المعرفة فإن المعرفة تقتضي التبري من الحول والقوة [7].

---

(١) أحمد ضياء الكمشخانوي: جامع الأصول في الأولياء، ص٥٩، ٦٢.

(٢) القشيرية ٣٥/١.

(٣) التنوير ص٥٩/ ٦٢.

(٤) انظر: قوت القلوب ١١/٢، وقد كان يقول: ذروا التدبير والاختيار، فإنهما يكدران على الناس عيشهم. انظر: طبقات السلمي ٢٠٩، والمقدمة في التصوف لأبي عبد الرحمن السلمي، تحقيق د/ يوسف زيدان، الكليات الأزهرية ط١/١٩٨٧م، ص٤٤.

(٥) التنوير ٦٣.

(٦) القشيرية ٤٢٩/٢.

(٧) طبقات السلمي ٣١٥.

وإذا كان الصوفية قد تحدثوا عن **المقامات** على هذا النحو، وهي تقـوم على المجاهدة والاكتساب عند أكثرهم، فإن التجـرد عـن الإرادة لا يكـون مستغربًا في الحديث عن **الأحوال** التي يغلب عليها جانب الوهب والعطاء، بل إنها عندهم من عين الجود.

ويظهر هذا في مثل حديثهم عن المحو والمحق والاصـطلام والغيبـة والسكر والفناء [1]، ثم في حديثهم عن "الجمع" الذي يغيب فيه الصوفي عـن ملاحظة فعله، والاستغراق في شهود أفعال الحـق، مـأخوذًا بالكليـة عـن الإحساس بكل غير، بما ظهر واستولى عليه من سلطان الحقيقة، فذاك جمع الجمع" [2].

وفي هذا السياق يأتي الحديث عن ملاحظة سوابق الأقدار، التـي هـي الحكَمُ الفصل، والعلة الجوهرية فيما يتعلق بالإنسان ومصيره، وفي ذلك يقول الداراني: "ليس أعمال الخلق بالذي يرضيه ولا بالذي يسخطه، ولكنه رضي عن قوم فاستعملهم بعمل أهل الرضا، وسخط عن قوم فاستعملهم بعمل أهـل السخط" [3]، وقال أحدهم: لو أن المعاصي كانت شيئًا اخترتـه لنفسـي مـا أحزنني ذلك. وإنما قصم ظهري، حين سبق لي منه ذلك [4]، وقد وَسَـم الله المخلوقين في سابق علمه بما شاء كيف شاء، فمنهم شقي وسـعيد، ويظهـر الوسمان على المقبولين والمطرودين؛ لأنهما نعتان يجريان على الأبـد بمـا جريا به في الأزل [5].

---

(١) انظر مثلا: اللمع ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٣١، ٤٥٠، والقشيرية ١/٢٢١، وما بعدها ١/٢٢٣، ومواطن أخرى.

(٢) القشيرية ١/٢٠٩، وانظر ١/٢٠٤ن ٢٠٥، ٢٠٧.

(٣) اللمع ٨١.

(٤) اللمع ٤٣.

(٥) انظر اللمع ٤٢٧، وانظر ما يورثه ذلك من خوف وهيبة ووجل فـي اللمـع ١١٨. وانظر كذلك طبقات السلمي ٢٨٧.

وإذا كان الاتجاه الأول متفقًا مع الأشعرية أو هو صورة منها في هـذه المسألة، فإن الاتجاه الثاني قريب من رأي الجبرية أو هو صورة منها.

ولعل هذه الأقوال، وما يماثلها، كانت هي السبب في نسبة الصوفية إلى الجبر، ويصفهم آدم متز بأنهم قالوا بالجبر على نحو لا تناقض فيه (١)، كمـا وُصِفوا بأنهم قرروا الجبرية في أعلى صورة من صورها (٢).

●● لكن الصوفية لا يستسلمون لهذا الوصف بالجبر، ولا يسيرون مـع نتائج أقوالهم ولوازمها إلى غاياتها ونهاياتها، بل إنهم يفصحون – صراحة– عن أن الإنسان كائن ذو إرادة، وأنه لا يمكن أن يتجرد – في واقع الأمـر– تجردًا تامًا عنها، وهم يستدلون لذلك بالفعل والفطرة والتكليف الشرعي، وقد يستخدمون – في هذا الإثبات– بعض ما نجده عند الأشاعرة وغيـرهم مـن الأمثلة الدالة على الفرق بين الحركة الاختيارية والاضطرارية، ويظهر ذلك – مثلا– لدى جلال الدين الرومي الذي يقول:

"إليك مثالاً تميز به حتى تعرف الجبر من الاختيار: اليد التي تهتز مـن الارتعاش، واليد التي تهزها أنت من مكانها، فلتعلم أن الاهتزازين، كلاهمـا من خلق الله، لكنه ليس من المستطاع قياس أحدهما على الآخر، إنك لتنـدم؛ لأنك قد هززت يدك، ولكن كيف يكون الرجل المرتعش نادمًا؟" (٣).

ويذكر الحكـيم الترمـذي أن الحريـة والإرادة مـن أسـباب تكـريم الإنسان على سائر الخلائق، وأساس ذلك عقيدة التوحيد التي هي أعظم تكريم

---

(١) انظر: آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة د/ محمد عبد الهادي أبي ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١م، ج ٢/٣١/٣٢.

(٢) انظر: د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحريـة ١٤٣، ١٤٤، وانظـر نيكولسـون: فـي التصوف الإسلامي وتاريخه، ص٧٩، ١٦٣، ١٠٤، ١١٥.

(٣) المثنوي: ترجمة كفافي ج١/٢١٤، ٢١٥.

للإنسان المؤمن، ولذلك كان أكيس العلماء وأعظمهم، وأوفرهم حظًا من العلم من نطق بـ" إله إلا الله" صادقًا من قلبه، فلا إلـه إلا الله أطيب الأسماء وأطهرها وأصدقها وأعلاها؛ لأنها خرجت من نور المعرفة، وقد قال الله تعالى:﴿ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ ﴾ [النور: ٢٦] فهما إذن مرتبطان، وكل منهما شكل لصاحبه، فكما أن هذه الكلمة ليس من الكلام كلمةٌ هي كفؤها، فكذلك هذا الجسم من الأجسام ليس له كفؤ، ولهذا ما جاء في الخبر أن المؤمن أكرم على الله من الملائكة والعرش، وليس غريبًا -إذن- أن يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ﴾ [البينة: ٧] وإنما كانوا كذلك؛ لأن العرش وما دونه ما نطقوا بلا إله إلا الله، ولكنا برزنا عليهم بهذا القول، فضلا عن أن هؤلاء آمنوا به جبرًا، والمؤمنون آمنوا به عرفانًا (١).

ويستدل القائلون بأن للإنسان إرادة وفعلا بالشرع، ومن هؤلاء ابن عربي الذي ذهب – في بعض نصوصه- إلى أنه لا بد من إضافة الأعمال إلى المكلفين، "فإن الله أضاف الأعمال إلينا، وعين لنا مَحَالَّها وأمكنتها وأزمنتها وأحوالها، وأمرنا بها: وجوبًا وندبًا وتخييرًا، كما أنه نهانا – عز وجل- عن أعمال معينة، وجعل لذلك كله جزاء، بحساب وبغير حساب" (٢).

ويضيف ابن عربي إلى ذلك أن الله خلق عباده وجعل فيهم الرغبة المنبعثة إلى طلب الجزاء الذي فيه لذة، وجعل فيهم النفور -بالطبع- من الجزاء المؤلم، ومن ثم يسعى الإنسان إلى تحقيق ما يميل بطبعه إليه، آخذًا

---

(١) الترمذي: علم الأولياء تقديم ودراسة وتحقيق وتعليق د/ سامي نصر لطف، مكتبة الحرية الحديثة ١٩٨٣م، ص١٢٧، والتعليقات ص٢٢٥،٢٢٦، وفي النص المكتوب: قد نطقوا، ولعل الصواب ما أثبتناه .

(٢) الفتوحات المكية، دار صادر، ١١٢/٤، ١١٣.

نفسه بالجهد والعمل، كما يسعى إلى البعد عما ينفر طبعه منه، ثم خلـق الله تعالى في الإنسان نفسًا عاقلة مدبرة مفكرة مستعدة لقبول جميع ما كلفهـا الله تعالى به، وجعلها مسئولة عن هذا البدن الذي أودعها فيه لتحقيـق منافعـه، وصيانته عما يضره والقيام بحقوقه بمقتضى تكليفها برعايته "فإن جار فلهـم وعليهن، وإن عدل فلهم وله" (١).

ويرفض ابن عربي بعض أقوال الصوفية ممن نفوا الإرادة وتجـردوا عنها تجردا تماما ويبين أن ذلك غير مقبول: شرعًا وطبعًا، وأن الذين قـالوا مثل هذه الأقوال قد جهلوا حقائق الأمور، أو لم يحسنوا التعبير عن الواقـع الذي يحسه الإنسان بفطرته؛ لأن الإنسان لا يخلو عن طلب وإرادة في كـل لحظة من لحظات وجوده، وإذا كان الأمر كذلك "فلا تقل كما قال من جهـل الأمر، فطلب المحال، فقال: أريد ألا أريد، وإنما الطلب الصحيح الذي تعطيه حقيقة الإنسان أن يقول: أريد ما تريد. فيقف عند حكم الشرع، فيريد ما أراده الشرع، فيتصف بالإرادة لما أراده الشرع خاصة، وكذلك قول من قـال: إن العبد ينبغي أن يكون مع الله بغير إرادة، لا يصح، وإنما يصح لو قـال: إن العبد من يكون مُتَعلَّقُ إرادته ما يريد الحق به؛ إذ لا يخلو عن إرادة" (٢).

وقد بيَّن ابن عربي أن الإنسان متميز في أصل خلقته عن غيـره مـن الموجودات، وكان من مظاهر تميزه أن الله قد خصه –في نشأته– بقوة المنع

---

(١) الفتوحات ١١٣/٤.

(٢) الفتوحات ٦٤/٣، وواضح أنه يُعَرِّض في كلامه بأبي يزيد البسطامي، ولكنه فيما بقي من النص يفسر كلامه تفسيرًا ينأى به عـن الاعتـراض عليـه. انظـر تفسـيرًا آخر لقول أبي يزيد في التنوير في إسقاط التدبير للسـكندري ١١٠، ١١٢، وغيـث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية لأبي عبد الله محمد بـن إبـراهيم الرنـدي تحقيق د/ عبد الحليم محمود، ود/ محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثـة ١٩٧٠، ج٣٠٩/١.

والرد لكلمة الحق، ومكنه من الطاعة والمعصية، فهو لما استعمله من ذلك، فإذا قام بما طلبه الله منه أثنى الله عليه بذلك، وهذا دليل على أنه ليس بمجبور، فإن المجبور لا ثناء عليه" [(١)].

وقد كان من دوافع نَفْي الصوفية للجبر خشيتهم من استغلال هذا الفكرة أو هذه العقيدة من جانب المتساهلين في الالتزام بالأوامر الشرعية، أو القائلين بإسقاط التكاليف، وهؤلاء "يزعمون أنهم يغرقون في بحار التوحيد، ولا يثبتون لنفوسهم حركة وفعلا: يزعمون أنهم مجبورون على الأشياء، وأن لا فعل لهم مع فعل الله، ويسترسلون في المعاصي، وكل ما تدعو النفس إليه ويركنون إلى البطالة، ودوام الغفلة والاغترار بالله، والخروج من الملة، وترك الحدود والأحكام والحلال والحرام [(٢)]. وهؤلاء أهل فتنة وضلالة وهوى، وقد كان مسلكهم نذيرًا للصوفية أن يحددوا موقفهم تحديدًا دقيقًا، من هذه القضية الشائكة حتى لا تكون تبريرًا أو ستارًا يتخفى من ورائه هؤلاء الأدعياء الذين يسيئون إلى الشريعة والتصوف على حد سواء.

وقد أوضح الشيخ عبد القادر الجيلاني أن الرضا بقضاء الله وقدره لا يعني تجرد الإنسان من الإرادة، أو الوصول إلى مستوى لا يستحسن معه الإنسان حسنة، ولا يستقبح سيئة؛ لأن ذلك يعني الوقوع في مذهب الجبرية [(٣)]، وقد ذكر "أن كثيرًا من الرجال إذا وصلوا إلى القضاء والقدر أمسكوا، إلا أنا، فإني انفتحت لي فيه روزنة [(٤)] فنازعتُ أقدار الحق بالحق، والرجل من يكون منازعًا للقدر، لا من يكون موافقًا للقدر" [(٥)].

---

(١) الفتوحات ٣/٣٧٩.

(٢) السهروردي: عوارف المعارف، مع الإحياء ٥/١٠٢.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٠/٥١٩.

(٤) الروزنة: هي الكوة غير نافذة. انظر: المعجم الوسيط، مادة رزن.

(٥) مجموع الفتاوى ١٠/١٥٨، وقد أثنى ابن تيمية على هذا القول، وبين أنه هو الذي أمر الله به ورسوله، وقد ذكره ابن تيمية كثيرًا.

ويتفق هذا الاتجاه -بصفة عامة- مع حديث الصوفية عن مجاهدة النفس، ومقاومة آفاتها بالصمت والعزلة والجوع والسهر، وأداء الفرائض والنوافل، والقيام بما أوجبه الشرع عليهم، والالتزام بما أوجبوه على أنفسهم من واجبات.

وها هو ذا الجنيد يقول: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا، وقطع المألوف والمستحسنات" [1].

وعندما سئل أبو يزيد البسطامي: بأي شيء وجدت هذه المعرفة؟ قال: ببطن جائع وبدن عارٍ [2].

ومن قبل قال إبراهيم بن أدهم: اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات:

أولاها: تغلق باب النعمة، وتفتح باب الشدة.

والثانية: تغلق باب العز، وتفتح باب الذل.

والثالثة: تغلق باب الراحة، وتفتح باب الجهد.

والرابعة: تغلق باب النوم وتفتح باب السهر.

والخامسة: تغلق باب الغنى، وتفتح باب الفقر.

والسادسة: تغلق باب الأمل، وتفتح باب الاستعداد للموت [3].

وقد تحدثوا عن ذبح النفس بسيوف المخالفة [4] كما أوضحوا أن التصوف ليس شيئًا غير بذل الروح، فمن دخل فيه فعليه أن يهيئ نفسه لذلك، ويجتهد في تحقيقه، وإلا فعليه أن ينصرف عنه [5].

---

(١) القشيرية ١/١٠٦.

(٢) القشيرية ١/٨٠.

(٣) القشيرية ١/٥٣.

(٤) القشيرية ١/٣٤٩.

(٥) طبقات السلمي ٣٣٤.

ومن ظن أنه يُقنَع منه بالدعوى دون التحقق بالمعنى فهو في غلط في حسبانه "ويقال إن ذلك لا يتم، بل لا تحصيل منه شظية إلا بكيٍّ عروق الأطماع والمطالبات لما في الدنيا ولما في العقبى، ولما في رؤية الحال والمقام ولو بذرّة" [1]، وإذا طمع إنسان في المعرفة دون أن يُحكِم قبلها مدارك الإرادة فهو في جهل [2]، "ومن ظن أن يفتح له باب شيء من هذه الطريقة إلا بلزوم المجاهدة فهو في غلط" [3].

ويطول حديث الصوفية ويتنوع عن المجاهدة التي هي عنصر جوهري في طريق التصوف حتى للمرادين الذين بودئوا بالمكاشفات من الله تعالى قبل المجاهدات، وهؤلاء لابد لهم أن يستكملوا ما كان عليهم أن يقوموا به في أول السلوك كما يفعل عامة السالكين إلى الله تعالى [4]. ولا يمكن أن يتم هذا كله دون أن يكون لدى السالك شعور -حتى وإن لم يرتق إلى درجة اليقين النظري المؤسس على الاستدلال- بأن له إرادة وفعلاً، وأنه ليس مجبورًا جبرًا مطلقًا، كهذا الذي تقوم به الجبرية.

●● وقد سلك بعض الصوفية في نفي الجبر مسلكًا آخر، يضاف إلى ما سبق، وقد أشار إليه الكلاباذي في سياق حديثه عن رأي الصوفية في المسألة، وكان مما قاله في ذلك أن الجبر إنما يُتَصَوَّرُ وقوعه إذا كان هناك أمر من جهة، وامتناع من جهة أخرى، فيقوم الآمر بإكراه المأمور، وإجباره على الامتثال لأمره، دون أن يكون لدى المأمور رضا بما أكره عليه، ولا قدرة له على مقاومته، وقد أوضح الكلاباذي ذلك بقوله: "وأحال بعضهم

---

(١) لطائف الإشارات ١٣/٢، وانظر ٢٨١/١- ٢٨٥.

(٢) انظر: طبقات السلمي ٢٤١.

(٣) القشيرية ٢٥٦/١.

(٤) عوارف المعارف، مع الإحياء ٨٦/٥.

الجبر، وقال: لا يكون الجبر إلا بين الممتنعين، وهو أن يأمر الآمر، ويمتنع المأمور، فيجبره الآمر عليه. ومعنى الإجبار أن يُستَكْرَهَ الفاعلُ على إتيان فعل، هو له كاره، ولغيره مُؤْثِر، فيختار المجبر إتيان ما يكرهه، ويترك الذي يحبه، ولولا إكراهه له وإجباره إياه؛ لفعل المتروك وترك المفعول" [1].

وليس هذا المعنى واردا في علاقة الإنسان بالله تعالى، فالمؤمن قد اختار الإيمان وأحبه واستحسنه، وأراده وآثره على ضده، وكره الكفر واستقبحه وآثر عليه ضده وهو الإيمان، والكافر -كذلك- اختار الكفر وارتضاه واستحسنه، وكره ضده وهو الإيمان.

"وليس أحدهما بممنوع عن ضد ما اختاره، ولا بمحمول على ما اكتسبه، ولذلك وجبت حجة الله عليهم، وحق عليهم القول من ربهم" [2]، فمن أحسن فله الحسنى، ومن أساء فله جزاء من نوع عمله، وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون.

ولقد كان على هؤلاء الذين يتجهون هذه الوجهة في إثبات الإرادة ورفض الجبر أن يقدموا تفسيرًا لهذا التعارض البادي في كلام الصوفية عن هذه المسألة، وهو التعارض الذي يبدو بين إثبات الإرادة ونفيها، ونفي الجبر وإثباته.

٣- وجاء هذا التفسير أو الحل المقترح مبشرًا **باتجاه ثالث** في النظر إلى هذه القضية، وهذا الحل مزيج يجمع بين كلامهم عن الفناء والمحبة، وليس المقصود بالفناءِ الفناءُ الذي ينمحي فيه الوجود، بل ولا الفناء الذي ينمحي فيه الشعور بهذا الوجود، وإنما المقصود به الفناء الذي تنمحي فيه إرادة المحب في إرادة المحبوب. ويتحقق ذلك بالتخلص من عبادة النفس

(١) التعرف ٤٨.

(٢) التعرف ٤٩.

والتمركز حول الذات، وبذلك تموت النفس ميتة إرادية أخلاقية [1]، ويتخلص السالك مما هو مودع فيها من الخصال والأخلاق التي تصرفه عن الله تعالى، بوصفها "منبع الشر وقاعدة السوء" [2]، ولذلك نظروا إلى النفس على أنها أعظم حجاب بينهم وبين الله تعالى [3]، كما وصفوها بأنها أعدى أعدائهم، ومن هنا جاءت الوصية بمجاهدتها ومقاومتها بل وإماتتها؛ لأن ذلك هو سبيلها إلى البقاء والحياة [4].

وبذلك يصل السالك إلى العبودية الحقة، فمن "ادعى العبودية وله مراد باق فيه فهو كاذب في دعواه، وإنما تصح العبودية لمن أفنى مراداته وقام بمرادات سيده، يكون اسمه ما سُمّي به، ونعته ما حُلِّي به إذا سمي باسم أجاب عن العبودية، فلا اسم له ولا وسم" [5].

فالإرادة صفة من صفات الإنسان أو العبد كما يُفَصِّلُ الصوفية، وهي من عند الله عطية [6] والاختيار هو أساس التكليف وملح العبادة، كما يقول الرومي [7]، ولكن المريد يتنازل عن إرادته ومراداته طوعًا واختيارًا ومحبة وإيثارًا لمن يحبه، والله تعالى هو المحبوب الأعظم الذي تمتلئ قلوب العابدين بحبه؛ لأن كل أسباب المحبة متحققة فيه، فهو ذو الجلال والكمال والجمال،

---

(١) علم الأولياء ٧٦.

(٢) الهجويري: كشف المحجوب، ج٢/٤٢٧.

(٣) طبقات السلمي ٤٧٢، ٥١٣.

(٤) طبقات السلمي ١٠٥، ٤٧١.

(٥) نفسه ٢٤٤،٢٤٥.

(٦) اللمع ٢٥٢.

(٧) المثنوي٣/٢٦٤، وهو يقول: إن أساس الاختيار هو تكريم الله للإنسان والإنسان يمتطي جواد: كرمنا والإشارة إلى قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ... ﴾ [الإسراء: ٧٠]، وعنان الاختيار أي لجامُهُ في كف إدراكه، المثنوي ٣/٢٦٤،٢٦٥.

وهو المتفضل بالنعماء على قدر كرمه وعطائه وجوده لا على قدر استحقاق عباده. لذلك تستشعر القلوب محبته، وتأنس به، وتقبل عليه، وما دام الأمر كذلك فإن المحب يتنازل لمحبوبه باختياره عما وهبه له، ومنحه إياه، ابتغاء رضاه، وقياما بحقه، وهو لا يحس-عندئذ- كراهةً أو بغضا أو نقصانا أو ضَعَة.

وقد أفصحت أقوال الصوفية في المحبة عن هذه المعاني، ومن الأقوال ما ذكروه من أن المحبة نار في القلب تحرق ما سوى مراد المحبوب (1) أو أنها محو الإرادات واحتراق جميع الصفات والحاجات (2) أو أن الحب استهلاك لا يبقى معه صفة (3). وقد قيل: إن حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت، فلا يبقى لك منك شيء (4). وقال البسطامي: إن أدنى ما يجب على العارف، وهو محب طبعا لمحبوبه "أن يهب له ما قد ملكه" (5)، ويقول الرومي: إن المحب أو العاشق يقع عند ذلك فيما يسميه "بحر العدم" (6).وهذا العدم هو الذي يمنح المحب هذا الوجود الحقيقي الذي تتوحد فيه القوى، وتجتمع فيه ملكات الإنسان، ويتخلص فيه من عوامل التفرق وتوزع الأهواء، وفي ذلك يقول الرومي: "إنَّ ذَهَبَ عقلك مجرد برادة ...وكيف أضع على البرادة ختم السِّكَّة؟! لقد وزع عقلك على مئات المشاغل وآلاف الرغبات والمهام والوساوس، وينبغي جمع كل هذه الأجزاء بالعشق حتى تصير حلوًا

(1) القشيرية ٢/٦١٨.

(2) اللمع ٨٧.

(3) طبقات السلمي ٤٩٢، والاستهلاك هنا بمعنى الفناء عن النفس والمِلْك لها.

(4) القشيرية ٢/٦١٥.

(5) طبقات السلمي:ص٧٠، ويذكر الهجويري أن المشايخ اتفقوا على أن أقل درجات المحبة نفي الاختيار انظر: كشف المحجوب ٢/٦٤٢.

(6) المثنوي ٣/٣٧١.

كسمرقند ودمشق. إنك كحبات الشعير المبعثرة، وعندما تتجمع من هذا الشتات يمكن أن تُضرَب عليك سكة المليك. وإن أخذت أيها الساذج تجمع مثقالاً فوق مثقالٍ لَصنَع منك المليك كأسًا ذهبيًا[1]. عندئذ تتحول المفاهيم في قلب المحب ووجدانه فلا يكون الجبر جبرًا، ولا الاضطرار اضطرارًا، ولا الفناء فناء، فالجبر يصبح اختيارًا، والاضطرار يصبح إيثارًا، والفناء يصبح بقاء، و"منتهى الاختيار أن يذوب اختيار المحدود في اختيار الحق المطلق الوجود" [2]. بل يقع التحول في ذات هذا الذي يتعرض لخوض تجربة الحب أو العشق، حتى لا يحس معنى الجبر، ولا يخطر له على بال، وإنما يحس بالجبر من خلال العشق أو المحبة. أما المحب فإن هذا الذي يقال له الجبر بالمعنى الدارج يتحول عنده إلى ارتقاء يشعر معه بصحبة الحق وإيثاره، والأنس به، والسعي إلى تحقيق رضاه، ولا يقع هذا إلا لمن فتح الله بصر قلوبهم. وقد أوضح الفرق بين المحبين وغيرهم في النظر إلى هذا الأمر مع أنهما ينتميان إلى أصل واحد وطبيعة واحدة، فالدم يتحول في الغزال إلى مسك، فلا يقولن أحد: كيف حدث هذا؟ إن الاختيار والجبر كانا عندك خيالاً، ولكنهما ... أصبحا نور الجلال [3]، وبهذا لا يكون الإنسان المحب مضطرًا مجبورًا أبدًا، "بل هو مختار بالولاء والمحبة" [4]، بل إن له مائة اختيار [5]، فإذا تنازل عن اختياره فإن مرد هذا التنازل هو مقتضيات المحبة ولوازمها.

---

(١) نفسه ٤/٣٢٤.

(٢) انظر تعليقات د/ شتا على المثنوي ٤/٤٠، والقول للبزواري.

(٣) المثنوي: ترجمة كفافي ١/٢١٠، ٢١١.

(٤) المثنوي ٤/٧٠، ٧١.

(٥) نفسه: ٣/٣٥٣.

وقد وَجَّهَ القائلون بهذا الرأي الأنظار إلى أن مثل ذلك يحدث في علاقات البشر بعضهم ببعض، فالمحب يتنازل عن رغباته ومراداته، من أجل رضا محبوبه، فيحب ما يحبه، ويبغض ما يبغضه، دون أن يحس في ذلك غضاضة أو نفورًا. وقد ذكر الصوفية من أقوال المحبين وأشعارهم وحكاياتهم ما يوضح ذلك، ومن هؤلاء أبو العباس الدينوري الذي قال: إن المحب يختار ما يكره لرضاء حبيبه؛ طالبًا بذلك رضاه، وهو غاية المنى، وأنشد:

رأيتك يدنيني إليك تباعدي   فباعدت نفسي لابتغاء التقرب

وقال أبو العباس بن العريف ما يدل على هذا، ثم أنشد شعرًا:

أبى القلب إلا أم عمرو فأصبحت   صفيته إن زارها أو تجنبا

عدوًا لمن عادت وسِلْمًا لسلمها   ومن قَرَّبَتْ ليلى أحب وقربا [(٢)]

والمحبة تقتضى الإيثار والطاعة والبذل والتحمل، ولهذا يترك المحب هوى نفسه لهوى محبوبه، كما قيل:

أريد وصاله ويريد هجري   فأترك ما أريد لما يريد [(٣)]

ويصل التقارب والتوافق بين المحب والمحبوب حدًا يصبحان معه كأنهما قد صار ممتزجين متحدين، وفي ذلك يقول السرى السقطي: لا تصح المحبة بين اثنين حتى يقول أحدهما للآخر: يا أنا [(٤)]، وفي مثل هذه الحالة يقول القائل:

---

(١) طبقات السلمي: ٤٧٨، وانظر: حلية الأولياء ٣٨٣/١٠.

(٢) محاسن المجالس: تحقيق/ اسين بالاسيوس، طبع باريس ١٩٣٣م، ص٧٧، ٧٨.

(٣) الإحياء ٤١٢/٤، وانظر مثالاً آخر في قوت القلوب ١٠٨/٢.

(٤) القشيرية ٦١٨/٢، وانظر: اللمع ٤٦٣.

أنا من أهوى ومن أهـوى أنـا　　نحـن روحـان حللنـا بـدنا

فـإذا أبصـرتني أبصـرته　　وإذا أبصـرته أبصـرتنا

ويقول غيره:

يـا منيـة المتمنـي　　أفنيتنـي بـك عنـي

أدنيتنـي منـك حتـى　　ظننـت أنـك أنـي [1]

وقد اتخذ الصوفية من هذا الذي عبر به المحبون عن أحوالهم قنطرة عبروا عليها إلى حب الله تعالى وما يقتضيه من موافقه وطاعة وإيثار وغيبة عن النفس، وقد أوردوا في هذا المقام ما غلب على مجنون ليلى من أحوال وهيمان وَوَجْدٍ واستغراق، بحيث كان يرى ليلى في كل شيء، ويسمعها في كل شيء، فقد كان إذا نظر إلى الوحش قال: ليلى، وإذا نظر إلى الجبال يقول: ليلى، وإذا نظر إلى الناس يقول: ليلى، حتى إذا قيل له: ما اسمك وما حالك؟ يقول: ليلى، وفي ذلك يقول:

أمر على الـديار ديـار ليلـى　　أقبـل ذا الجـدار وذا الجـدارا

وما حب الـديار شـغفنا قلبـي　　ولكن حب من سكن الـديارا [2]

ويقول السراج الطوسي -معلقًا:

"وهذه مخاطبة مخلوق لمخلوق في هواه، فكيف بمن أدّعى محبة من هو أقرب إليه من حبل الوريد؟" [3].

---

(١) انظر: أخبار الحلاج، بعناية الشيخ عبد الحفيظ هاشم، مكتبة الجندي ص١٤٠، ويروى البيتان رواية أخرى في اللمع ٤٣٨.

(٢) اللمع ٤٣٨.

(٣) اللمع ٤٦٦، وانظر: الفتوحات المكية ٢/١١١، ١١٢، ٣٢٥، ٣٣٧، ٦٦٠، ٦٦١.

وقد ذكر المكي شيئًا مماثلاً عن بعض المحبين، وكان قد بذل ماله ونفسه من أجل محبوبه، فقيل له: ما كان سبب حالك هذه من المحبة؟ قال: سمعت محبًا قد خلا بمحبوبه، وهو يقول: أنا والله أحبك بقلبي كله، وأنت معرض عني بوجهك كله، فقال له المحبوب: إن كنت تحبني فأي شيء تنفق علي؟ فقال : يا سيدي، أملكك ما أملك، ثم أنفق عليك روحي حتى تهلك، فقال: هذا خلق لخلق، وعبدٌ لعبد، فكيف بخلقٍ لخالق وعبد لمعبود [١].

وقد قالوا: إن المحب لا يجد ألم البلاء إذا وقع من محبوبه أو إذا جرى معه ذكر محبوبه، ورووا في ذلك أن رجلاً عُذِّبَ عذابًا شديدًا، فتحمل وصبر وتجلد، دون أن يظهر عليه ما يدل على تألمه، فسأل عن سر هذا التحمل؟ فقال: لأن معشوقي كان بحذائي ينظر إلي، فقلت: فلو نظرت إلى المعشوق الأكبر؟! فقال: فزعق زعقة خر لها ميتًا [٢].

وهكذا اتخذ الصوفية من المحبة والفناء عن الإرادة طريقًا إلى حلِّ هذه المشكلة المزمنة [٣]، وقد رأوا أنه الحل المناسب لمقام العبودية [٤] الذي هو أجلُّ مقام أُقيم العبد فيه في علاقته بربه، وروح العبودية وسرها إنما هو ترك

---

(١) اللمع ٤٣٨، وانظر ٤٣٧، والحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، د/ محمد غنيمي هلال. دار نهضة مصر د. ت ص١٩٧، وقد روى عن الجنيد أنه كان يقول: مجنون بني عامر كان من أولياء الله عز وجل فستر شأنه بجنونه. انظر ص٩٥ من المرجع نفسه.

(٢) قوت القلوب ٢/١١٠، وانظر: الإحياء ٤/١٥.

(٣) انظر: الإحياء ٤/٤٣٣، وانظر ٤/٤٣٦، والقائل هو بشر بن الحارث ووصف الله تعالى بأنه معشوق ليس موضع اتفاق، وأهل السنة ومن وافقهم من الصوفية لا يرتضونه، والمقام يضيق هنا عن التفصيل. وانظر: مدارج السالكين ٣/٢٩.

(٤) استخدم الصوفية الحب – كذلك– لحل مشكلة الشر. انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٩٤، ٩٥.

الاختيار، وعدم كراهية الأقدار، وإذا كان مقام العبودية لا يـتم إلا بالتسـليم والرضا والإيثار وترك التدبير، فجدير بالمحب العابد أن يتمثل ذلك كله. "فإذا أردت أن يكون لك من الله اختيار فأسقِطْ معه الاختيار، وإن أردت أن يكون لك حسن تدبير، فلا تَدَّع معه وجود التدبير، وإن أردت الوصول إلى المراد فذلك بألا يكون لك معه مراد" (١).

فإذا كان هذا هو الشأن في علاقة العبد بربه، فإنه سيكون محمولاً فـي مجاهداته، بحيث يخف عليه حملها، وسيكون أقرب إلى الوصول إلى أعلـى المنازل والدرجات، بسبب ما يَرِد عليه من جناب الحق من العطايا والهبات، و"لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك ومحو دعاويك! لم تصل إليه أبدًا، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه غَطَّى وصفك بوصفه، ونعتك بنعته، فوصـلك إليه بما منه إليك، لا بما منك إليه" (٢).

ولكي يكتمل عرض آراء الصوفية في هذه المسألة نورد الملاحظـات الآتية:

أ- إن الفناء عن الإرادة أو التنازل الطوعي عنها لا يعني فناءها مـن الناحية الواقعية. وقد أوضح جلال الدين الرومي هذا بمثال معبر، شبه فيـه الإرادة الإنسانية بأنها مثل الشمعة في ضوء الشمس. فإذا ظهـرت الشـمس

(١) التنوير: لابن عطاء الله السكندري ١٠٢،١٠٣،١١٠،١١١، والكتـاب يقـدم موقفًـا متكاملاً لفكرة إسقاط التدبير، ويمكن الرجوع إلى دراسة وافية لها لدى د/ أبو الوفـا التفتازاني في كتابه: ابن عطاء الله السكندري وتصوفه، ويلاحظ أنه يقسم التدبير إلى تدبير محمود ومذموم. انظر ١٦٨، وما بعدها، كما يلاحظ أن سـهل بـن عبـد الله التستري كان من أوائل الصوفية الذين عنوا بهذه الفكرة، وتحدثوا عنها كثيرًا. انظر: قوت القلوب٢/ ١١، ١٢.

(٢) غيث المواهب العلية ٣١٣/١.

وأشرق نورها الساطع فإن ضوء الشمعة يختفي في نور الشمس ويضمحل ويُغْمر في ضوئها الباهر، بحيث لا يكاد النظر يراه، وربما خيل إليه أنه قد زال وفنى، ولكن ذلك غير صحيح؛ لأن نور الشمعة ما زال موجودًا، وإن يكن مغمورًا، ويدل على ذلك أننا إذا قربنا منها قطعة من القطن فإنها تحترق من لهبها، ثم أضاف مثالاً آخر قال فيه: "وعندما تضع في مائتي منٍّ من الشهد أوقية واحدة من الخل وتذيبها فيه لا تجد طعم الخل موجودًا عندما تتذوق الشهد، ولكن هناك أوقية (منه) عندما تزن الشهد" [(١)].

ب- إن القائلين بإثبات الإرادة الإنسانية أو بنوع من هذه الإرادة لا يزعمون أنها هي العامل الوحيد أو الأقوى في السلوك أو الوصول إلى الغايات في الطريق إلى الله أو في غيره، بل إن العمل الحاسم أو الجوهري هو العناية الإلهية، والتوفيق الإلهي، وإن كان الأمران متلازمين "من ظن أنه – ببذل الجهد – يصل إلى مطلوبه فمتعنٍّ، ومن ظن أنه بغير الجهد يصل فمتمنٍّ" [(٢)]. ويقول النيسابوري: "النفس ظلمة كلها، وسراجها سرها، ونور سراجها التوفيق، فمن لم يصحبه في سره توفيق من ربه كان ظلمة كله" [(٣)].

ومعنى ذلك أن الإرادة الإنسانية تتجه إلى الفعل وتقصده، وتعزم عليه، فإذا علم الله تعالى منه الصدق والهمة أمدهُ بعونه وعنايته، فيكون هذا الإمداد والتوفيق أقوى الأسباب في تحصيل الفعل ووجوده، ولكن هذه العناية لا تنال ذوى النية السيئة أو القصد الخبيث، ويسمى سهل التستري عناية الله ومدده

---

(١) المثنوي ٣/٢٩٣، وانظر مثالاً مقاربًا في اللمع ٥٥٣، وقد ذكره في الرد على من يزعمون أنهم يفنون عن الحس بما يرد عليهم من الأحوال والأنواق فناء تامًا، والمنُّ معيار قديم كان قدره رطلين بغداديين، انظر: المعجم الوسيط مادة المنّ.

(٢) القشيرية ١/ ٣٥.

(٣) القشيرية ١/ ٢٦٩.

باسم ولاية العصمة أو النصرة، أما الذين لا تنالهم الولاية فإنهم يكونون أهلاً لما يسميه ولاية الترك، ولا تكون الأولى إلا بعد التبرى من الحول والقـوة والأسباب كلها وصدق اللجوء إلى الله تعالى [1]. فإذا لم يكن كذلك وادعى ما ليس له من التدبير، وساكَنَهُ قلبه، فإنه يلحقه الترك من الله عز وجل، إلا أن يرحمه فيعصمه من تدبيره، وينصره على عدوه وعلى نفسه [2]، ومثل هـذا يقع في الضلال، ويحرم من المعونة والنصرة [3]. ومعنى ذلك أن الله تعالى يترك هذا العاصي لما قصده من الشرك، ويخلي بينه وبينه، فيرتكب الفعـل الذي قصد إليه، دون أن يمنعه الله من فعله؛ ليكون مستحقًا للجـزاء الـذي يتلاءم مع معصيته، ولو كان له من ولاية العصمة أو النصرة نصيب لتداركه الله برحمته، وحال بينه وبين الوقوع فيه، وهذا من الاستدراج الإلهي أو من المكر الخفي الذي لا ينجو منه أهل المعاصي، كما يذكر الهروي الأنصاري. ويعلق ابن القيم على هذا بقوله: إن من فهم هذا فقد علم بابًا عظيمًا من سـر القدر [4].

ويمكن تقريب هذا المعنى عند التستري والسرى السقطي [5] والهـروي بحديث الثلاثة الذين مروا بمجلس الرسول – صلى الله عليه وسلم–، وهو مع الصحابة: "فجاء أحدهم فوجد فُرْجَة في الحلقة فجلس، وجلس الآخـر مـن

---

(1) سهل التستري: تفسير القرآن العظيم، طبع دار الكتب العربيـة الكبـرى ١٣٢٩ هـ انظر ص١٠٤، ص٩.

(2) السابق ص١١، ١١٩.

(3) السابق ص٣١، وانظر: القوت ١٥٨/٢، ومدارج السالكين ٢١٣/٢.

(4) انظر: مدارج السالكين ١٤١/٢، وانظر ٢٠٣/٢،٢٠٢، ج١٠٨/٣.

(5) نفسه ٣٢٨/٣، ٣٢٩.

ورائهم، وانطلق الثالث. فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم–: **ألا أخبركم عن النفر الثلاثة : أما أحدهم فأوى إلى الله فآواه الله، وأما الآخر فاستحيا فاستحيا الله منه، وأما الآخر فأعرض فأعرض الله عنه"** (١).

والأمر –إذن– جامع بين فعلين وإرادتين، والفعل الإنساني منهما ملحوظ لا يمكن محوه أو تجاهله، والإرادة فيه مؤثرة، وإن كانت النسبُ من كل فاعل ومريد منهما بحسبه.

ج– اهتم بعض الصوفية كالتسترى بتوجيه النظر إلى أن الأدب مع الله –عز وجل– يقتضي أن ينسب المؤمن ما كان خيرًا من أفعاله إلى توفيق الله وفضله وحسن عنايته؛ لأن ذلك يورثه التواضع، وينفي عنه الكبر والغرور، ويدفعه إلى شكر الله تعالى، ويهيئه لطلب المزيد من الخير، فيكون ذلك سبيلاً إلى موالاة الطاعات، ودوام القربة.

وأما ما كان شرًا من أفعاله فإنه ينسبه إلى نفسه، وينزه الله تعالى عنه؛ لأن ذلك يورثه الخوف من الله، والهيبة لمقامه، والخشية لعقابه، ويدفعه الشعور بهذا إلى المسارعة إلى التوبة والإنابة، والبراءة والفرار من إثم التقصير، والإصرار على المعاصي (٢)، وهذا يكون في حالي الطاعة والمعصية. "فهو أبدًا فقير إلى الله، محتاج إليه، مضطر إليه، وإلى الاستعانة به" (٣).

---

(١) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من قعد حيث ينتهي به المجلس، ج١/٢٤، طبع استانبول ١٩٨١م، ومسند أحمد ٥/٢١٩، والآيات الدالة على ذلك كثيرة جدًا في القرآن منها الأنعام ١١٠، والأعراف ٥٦، ١٩٦، والعنكبوت ٦٩، ومحمد ١، ٢، ١٧.

(٢) قوت القلوب ٢/٩٥، ٩٦.

(٣) سهل التستري: المعارضة والرد على أهل الفرق، وأهل الدعاوى في الأحوال، تحقيق د/محمد كمال جعفر، دار الإنسان ص٨٢.

والتستري يستخلص هذا الأدب من مسلك آدم وحواء اللـذين اعترفـا بذنبهما فقالا: ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنـا وترحمنـا لنكـونن مـن الخاسرين [١]، وقد وصف بعض العلماء ذلك بأنه من حسن المعاملة [٢]، فإذا تعامل مع الله بهذا الأدب شكر الله له في الطاعة وأسندها إليه، وعذره فـي المعصية وبرأه منها. وفي هذا يقول التستري: إذا عمل العبد حسـنة فقـال: يارب، أنت استعملتني شكر الله لك ذلك، فقال: أنت عملت. فإذا نظـر إلـى نفسه فقال: أنا عملت، يقول الله: بل استُعْمِلت، وإذا عمل سيئة فقـال: أنـت قدَّرت وأنا أردت، يقول الله تعالى: أنت ظلمت، فإن قال العبد: ظلمتُ نفسي، وعصيتُ بجهلي استحيا الله منه، فقال: بل أنا قدرت وأنا قضيت، قد غفرت لك لاعترافك بالظلم على نفسك [٣].

د- أشار بعض الصوفية إلى أن ملاحظة بعض الصفات الإلهيـة دون بعض عند مناقشة هذه القضية يؤدي إلى الوقوع في الخطأ. فالذين لاحظـوا صفة العلم الإلهي دون ملاحظة صفة العدل الإلهي وقعوا في الجبر، والذين لاحظوا العدل وحده دون ملاحظة العلم وقعوا في إنكار العلم الإلهي، كما قال قائلهم: لا قدر والأمر أُنُف [٤].

والمنهج الصحيح -في تناوله المسألة- يقوم على الجمع بـين العلـم

(١) سهل التستري: الشرح والبيان لمـا أشـكل مـن كـلام سـهل التسـتري ضـمن تراث التستري الصوفي دراسة وتحقيق د/محمد كمال جعفر مكتبـة الشـباب، د.ت ١٧٤/٢، والآية هى الثالثة والعشرون من سورة الأعراف .

(٢) قوت القلوب ٩٥/٢.

(٣) قوت القلوب ٩٦/٢.

(٤) ارجع لصحيح مسلم بشرح النووي طبعة الشعب بتحقيق/ أحمد عبد الله أبـو زينـة: كتاب الإيمان بباب الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمـان بإثبـات قـدر الله سبحانه وتعالى ١٢٣/١- ١٣٥.

والعدل معًا، وهذا ما تنبه إليه التستري عندما قال: "أصل القدر ثلاثة: أن تعلم أنه عالم في الأصل، عادل في الفرع، لا يُستغني عنه بين ذلك طرفة عين" [1]، ثم ينبغي أن يضاف إلى ذلك أنه موصوف بالحكمة والرحمة، فوصفه بالحكمة يقتضي التسليم لأمره والرضا بقضائه، حتى فيما خفيت حكمته. وهذا يورثه السكون إلى مراد الله تعالى، في غير سخط ولا تبرم ولا منازعة؛ لأن الله أجل وأعظم من أن يواجه بمعارضة أو منازعة [2].

فأما الفضل الإلهي واليقين به فهو عدة العابدين، وأمانهم "فلولا الفضل والرحمة لعاينتَ الأنبياء عليهم السلام في مقام الإفلاس، كيف؟ وأجلُّهم حالاً، وأقربهم منزلة، والقائم بمقام الصدق ... يقول: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته [3].

وقال خير النساج: ميراث أفعالك ما يليق بأفعالك فاطلب ميراث فضله فإنه أتم وأحسن. قال تعالى: ﴿ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ [4] [يونس: ٥٨].

فإذا كانت هذه الصفات كلها حاضرة عند دراسة المسألة فإنها تجد طريقها إلى حل متوازن يجمع بين العون الإلهي والفعل الإنساني، وبه تجد

---

(١) سهل التستري: المعارضة والرد ص١٢٠.

(٢) انظر: قوت القلوب ٧٢/٢، ٧٩، ٨٤، ٩٠، وهذا ما يرشد إليه القرآن الكريم في بعض آياته كالآية ٢١٦ من سورة البقرة، والآية ١٦٥ وما بعدها من سورة الكهف. وانظر طبقات السلمي ٥١٦.

(٣) طبقات السلمي ٢٩٠، وانظر الحديث بروايات متعددة في صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل الجنة أحد بعمله، بل برحمة الله تعالى ٦٨١/٥- ٦٨٤.

(٤) نفسه ٣٢٥.

النفس طريقها الرحب الميسور إلى الإيمان والرضا الذي هو باب الله الأعظم وجنة الدنيا ومستراح العابدين (1).

هـ- يعد الإيمان بالقضاء والقدر أصلاً من أصول الدين التي جاءت في حديث جبريل عليه السلام (2)، وقد جعله الصوفية من عقود القلب التي هي الستة المجمع عليها من المؤمنين (3).

وقد أوضح الصوفية أن تأثير الفعل الإلهي في الفعل الإنساني ليس معناه -عند أهل الفطنة منهم- أن يقع منهم الرضا بكل فعل يظهر على أيدي الخلق بدعوى أنه مقدور، وأنه لا إرادة لهم فيه؛ لأن ذلك يؤدي إلى الرضا بما يقع من المنكرات على أيدي العصاة والكافرين.

وليس هذا -عندهم- فهمًا صحيحًا؛ لأن الله لا يرضى لعباده الكفر، وهو لا يأمر بالفحشاء؛ بل إنه يأمر بالقسط والعدل والخير والإيمان، وما وقع من أفعال العباد مخالفًا لما أمر به وارتضاه فإنه ليس موضع رضاه، وإن كان ظهوره إلى الوجود غير خارج عن مشيئته الكونية القدرية، ولذلك كان كثير من الصوفية حريصين على أن يفرقوا -في نظرتهم إلى الأشياء والأفعال- بين ما يحبه الله ويرضاه، وبين ما يبغضه ويكرهه ويسخطه.

وقد جاء هذا توضيحًا لموقفهم العام من الإيمان بالقضاء والقدر بما يقتضيه من الإيمان بأن الأمور كلها ترجع إلى مشيئة الله وقدرته، لكن ذلك يجب أن يرد إلى تفصيل العلم وترتيب الأحكام. وفي هذا يقول الكلاباذي:

(1) السابق ١٧٤.

(2) ارجع إلى صحيح مسلم بشرح النووي في الموضع السابق الإشارة إليه قريبًا، في الحديث عن القدر.

(3) انظر: قوت القلوب ٢/٢٥٥، ٢٥٦، والتعرف ٤٤- ٤٦.

" وليس معنى أن تصير الأشياء كلها له شيئًا واحدًا أن تصير المخالفات لــه موافقات، فيكون ما نهى عنه كما أمر به، ولكن على معنى ألا يجري عليــه ما أمر به، وما يرضاه الله تعالى دون ما يكرهه، ويفعل ما يفعل لله، لا لحظٍ له فيه" (١).

وما دام الأمر كذلك فما كان من خير وبر أمر الله به تعالى ورسوله أو رَغَّبَا فيه فإن على العبد أن يرضى به وأن يحبه شرعًا، وأن يســارع إلــى تنفيذه وامتثال الأمر فيه، أما ما نهى الشرع عنه وحذر منه فإن على العبد أن ينظر إليه نظرتين:

إحداهما: تتعلق بكونه أثرًا من آثار القدرة الإلهية وما يرتبط بها من علم ومشيئة وحكمة. وعلى العبد أن يرضى به -من هذه الناحية- قدرًا وعــدلاً، ويسلم به لمولاه: حِكمة وحُكْمًا.

أما الثانية: فهي تتعلق بكونه من أفعال العباد، وعلى العبــد أن ينــأى بنفسه عن فعله، وأن يصبر عنه، ويجاهد نفسه حتى لا يقع فيه. فإذا وقع منه أو من غيره فإنه يُقِرُّ به ذنبًا، ويعترف به: تقصيرًا وظلمًا، ويرضى ويقــر بأنه مستحق لما جعله الشرع عقابًا لهذا الذنب، ويعني هذا بعبــارة فاصــلة موجزة: "أن يرضى بسوء القضاء عقدًا، لا من نفسه فعلاً، ويرضى به مــن الله، ولا يرضى به من نفسه (٢)، لأن الله تعالى قد فصَّل الحــدود، وأظهــر الأحكام؛ لإظهار الطرق، واستنارة السبل وتطريق السالكين وترتيب العاملين: ﴿ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ﴾ (٣) [الأنفــال: ٤٢]

---

(١) التعرف ١٢٤.

(٢) قوت القلوب ٩٠/٢، ٨٩/٢، ٩١، ٩٢.

(٣) السابق ٢٥٩/١.

ما ذكره الغزالي من بعد [١]، بل نجد لـــه نظيـــرًا لـــدى ابـــن قـــيم الجوزية" [٢].

وقد كان هذا التفصيل مـــن وراء رفـــض الصـــوفية لـــدعوى إســـقاط التكاليف والوقوع في المعاصي بدعوى الجبر، وقد بذلوا في هذه الصدد جهدًا كبيرًا [٣].

وبهذا تتبين المعالم وتتضح الحدود، وتجمع النفس – في توازن– بـــين الإيمان بالقضاء والقدر، وبين مسؤليتها عما يقع منها من أفعال.

وربما قيل: إن هذا الحل الذي قدمه الصوفية، لا سيما أصحاب الاتجـــاه الثالث، يخاطب الوجدان أكثر مما يخاطب العقل، وأنه يفتقر إلـــى شـــروط المعالجة الفلسفية لقضية من أعقد القضايا.

وهذا الكلام لا يخلو من كثير من الحق ولكن من الحق أيضًا أن الـــذي قاله بعض الصوفية يمثل – على كل حال– نوعًا من الحلّ لها، وهـــو حـــل يخلو من جفاف الجدل وحدته، ولم تقدم الحلول النظرية –علـــى كـــل حـــال أيضًا– حلاً حاسمًا ينقطع به الجدل وينتهي به الخلاف، ويكفي ما يمنحه هذا الحل لمن يرتضيه من توافق نفسي يتخلص به مما تثيره هذه المشـــكلة مـــن حيرة وقلق، ويكتسب به مزيدا من الرضا والسكينة واليقين.

* * *

---

(١) الإحياء ٤/٤٢٧، ٤٣٧، ٤٣٨.

(٢) مدارج السالكين ٢/١٨٨– ١٩٠، ٢٠٢، ٢٠٣.

(٣) اللمع ٥٤٩، والتعرف ٥٨، ٥٩، ١٩٦، والقشيرية ٢/٤١٦.

ثالثًا: الصوفية والأخلاق

عُني علماء الصوفية والشيوخ المربُّون منهم خاصة بالأخلاق عناية بالغة، وقد ظهرت لديهم العناية بهذا الجانب على نحو لم يظهر لدى الفقهاء الذين اتجهت عنايتهم - في المقام الأول - إلى بيان الأحكام الشرعية واستنباطها، ولم يظهر كذلك لدى علماء الكلام الذين اهتموا بالاستدلال على أصول العقيدة وتقرير قضاياها بالأدلة العقلية والشرعية، وربما ظهر لديهم بعض الاهتمام بالجانب الأخلاقي في تناولهم للإرادة الإنسانية والحرية الإنسانية، ولكن تناولهم للمسألة كان مسوقًا في إطار جدلي نظرى غاب معه الجانب التربوي الأخلاقي خلف هذا الإطار الجدلي، الذي يجعل تأثير ما قلوه في السلوك قليلاً أو محدودًا.

ولقد نجد بعض العناية بالأخلاق فيما قدمه بعض المُحَدِّثين من كتب ورسائل تتعلق بالأخلاق، ويظهر ذلك بصورة واضحة لدى عبد الله ابن المبارك وابن أبى الدنيا والخرائطى وأمثالهم، ولكن أكثر هذه الكتب والرسائل كان بجمع الأحاديث وتصنيفها أكثر مما يعنى بتحليلها واستنباط معانيها، واستخلاص ما تتضمنه من التوجيهات المتعلقة بمقاومة الآفات النفسية، وكيفية تعديل السلوك وتوجيهه نحو الفضائل التي تزكّي النفس وتطهرها.

وقد عالج الفلاسفة مسائل الأخلاق، وتحدثوا عن أمهات الفضائل، وكيفية اكتسابها، ولكن كثيرًا مما تحدثوا في هذا الموضوع كان اقتباسًا من الفلسفة اليونانية، ولذلك وجدناهم يتحدثون عن الفضائل والأخلاق حديثًا أقرب إلى حديث أفلاطون فالفضائل أربع كما قال أفلاطون، هي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، والفضيلةُ وسط بين رذيلتين كما قال أرسطو، وتدلنا الدراسة التفصيلية لآرائهم على التأثر الواضح بأفكار فلاسفة اليونان في هذا الجانب من أفكارهم ونظرياتهم[1].

أما الصوفية فإنهم قد تميزوا على هؤلاء جميعًا من حيث عنايتهم

(١) انظر: شيئا من التفصيل لذلك في : دراسات في علم الأخلاق، للمؤلف .

بالأخلاق، ودراساتهم الكثيرة حولها، نظرًا لأهميتها عندهم، بحيث يمكن القول بأن الأخلاق تتخلل كل جانب من جوانب التصوف، وتمتد إلى كل زاوية من زواياه، وقد أشرنا من قبل إلى أن بعض الصوفية قد عرفوا التصوف تعريفات تلاحظ جانب الأخلاق فيه، كما لاحظوا الأخلاق فيما يدعو إليه التصوف من مجاهدة للنفس، ومقاومة لنزعاتها وأهوائها ثم فيما تسعى إليه التربية الصوفية من صبغ النفس بصبغة أخلاقية جديدة، تحل الأخلاق الفاضلة فيها محل الأخلاق التي تخلت النفس عنها بالمجاهدة، ويظهر ذلك فيما أطلق عليه الصوفية: التخلي ثم التحلي.

ولقد كان من أهم الجوانب التي ظهر فيها اهتمام الصوفية بالأخلاق ما تضمنه حديثهم عن المقامات وهي جماع التربية الخلقية الصوفية، وقد لاحظ الصوفية ما لها من دور هام في تهذيب أخلاق "المريد" أو "السالك" لطريق الحق، وتخليصه من نقائصه وعيوبه، فمن بَقِيَ عليه شيء من الرغبة في الدنيا تَدَارَكَهُ الزهد فصرف عن قلبه شدة التعلق بها، والحرص عليها، والتوسع فيها، ومن بقي في قلبه شيء من قلة الاعتماد على حفظ الله وتدبيره وكفالته له، بأن كانت طمأنينته إلى الأسباب الظاهرة وحدها، فإن التوكل يأتي ليصل قلبه بالله، فيكون اعتماده عليه، وثقته فيه، ولجوؤه في الشدائد إليه؛ لأن ذلك من شروط كمال الإيمان وتحقق المؤمن باليقين، ومن كان لا تزال في نفسه بقية من تكاسل أوتهاون في مواصلة الطاعة، واستمرار العبادة اعتمادًا على عفو الله ورحمته واغترارًا بطول الأجل، أو استرسالاً مع الأماني فإن الخوف من الله يأتي ليبدد هذه الأوهام، وليعرِّف المريد بما يعينه على استحضار عظمة الله وكبريائه، واستحضار هول الحساب بين يديه، وشدة عذابه ونقمته من أهل التقصير والإعراض عنه، ومن شأن ذلك أن يلزم القلب الحذر والإشفاق، فيتجه إلى العبادة والطاعة، وربما تزيد جرعة

الخوف في قلبه فَيُخْشَى عليه أن يُكَبِّلَ هذا الخوف قواه، أو يزلزل مشاعره، ولذلك يأتي الرجاء ليخرجه من يأسه وقنوطه ويعرفه برحمة ربه، وبذلك لا ينحرف مزاجه النفسي بل يحس بالتوازن دون مبالغة أو إفراط. وإذا كان هذا السالك لطريق الله من أهل البلاء والمحن التي تصيبه في نفسه أو أهله أو ماله فإنه لا يعينه على تحمل هذا البلاء إلا اتصافه بمقام الصبر الذي يهون عليه أثقال ما يعاني، ويزوده بطاقة تحفظ عليه تماسكه ورباطة جأشه، وتمنع ترديه إلى مهاوى الجزع والقنوط، فإذا كان من أهل النعم التي تفضل الله بها عليه فإن تخلقه بخلق الشكر يحفظه من كفران النعم والاغترار بها وعدم رؤية الفضل الإلهي فيها.

وهكذا تكون "المقامات" وسيلة لاتصاف المرء بكثير من الفضائل الخلقية الرفيعة التي تقتبس من أخلاق الشريعة، ولذلك كان بعضهم يسميها مقامات اليقين ومنازل الإحسان، وكان بعضهم يجعلها من ثمرات الاتباع للرسول صلى الله عليه وسلم [1].

وينطبق هذا الذي قلناه على مقامات كثيرة تحدث علماء الصوفية عنها كالمراقبة والخشية والإنابة والمحاسبة والحياء والورع والرضا والمحبة وغيرها، ولهم في كل منها حديث يطول، وكلامهم في هذه المقامات -بما اتسم لدى كثيرين منهم من تعمق وتفصيل واستقصاء- يكشف عن جانب مهم من جوانب اهتمامهم بالأخلاق [2].

---

(١) انظر: قوت القلوب ١٦٨/٢، وتسمى كذلك: منازل السائرين ومدارج السالكين، وانظر: د/أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٠٣- ١٠٩.

(٢) يمكن الرجوع إلى قوت القلوب للمكي، واللمع للطوسي، والإحياء للغزالي، وعوارف المعارف للسروردى، ومدارج السالكين لابن قيم الجوزية الذي يشرح فيه شرحًا مستفيضًا: منازل السائرين للهروي، ثم انظر: الموافقات للشاطبي ٢٣٩/٤، ٢٤٠.

● وإذا كان ما قدمناه حتى الآن ينصب على النفس وعلاقتها بالله فإن للصوفية عناية أيضًا بالأخلاق التي ينبغي أن تتحقق في علاقتهم بالآخرين في المجتمع، فجمهور الصوفية لا يؤمنون بالعزلة الكاملة عن الناس، ولا يرون الخلوة التامة بعيدًا عنهم، وإنما ينظرون إلى العزلة على أنها مرحلة " مؤقتة " يمر بها المريد ليستعين بالوحدة والخلوة على شحذ الإرادة وإمضاء العزيمة وصفاء الفكر، واستجماع الهمة، وقد يلجأ إليها بعض المريدين هربا من فساد الزمان وغلبة الهوى على الناس. ومن ثم كانت مخالطتهم تشتت القلب، وتُضعف الرغبة في الإقبال على الطاعة، وقد يلجأ إليها أحدهم؛ طلبًا للإخلاص؛ لأن مخالطة الناس قد تدفعه إلى التزيُّن لهم؛ طلبًا للمكانة والمنزلة عندهم، وقد يقع بذلك في الرياء الذي يُحْبِط عمله ويدفع به إلى موطن الزلل. وقد يلجأ إليها آخرون هربًا من الشهوات التى تتحرك النفس إليها كلّما رأتها، ولذلك لجأ هذا الفريق إلى العزلة دفعًا للشواغل، وهربًا من تشتت الخواطر وتوزيع الفكر(١).

لكن الصوفية لا يرون أن العزلة حالة دائمة وأمر متصل، لذلك كان من الضرورى العودة إلى الحياة الاجتماعية مرة أخرى بعد أن يكون المريد قد تزوّد من خلوته بما يحصِّنه من الوقوع في الشرور، ولذلك فالصوفي يوصف بأنه " كائن بائن "(٢) أى : كائن مع الخلق بجسده، منفصل عنهم بفكره. وقد سئل أحدهم عن العزلة فقال :" هى الدخول بين الزحام، وتحفظ سِرَّك (قلبك) عنهم لئلا يزاحموك، وتعزل نفسك عن الآثام، ويكون سِرُّك مربوطًا بالحق "(٣).

---

(١) انظر مثلاً : باب الخلوة والعزلة في القشيرية ١/٢٧١، وما بعدها .

(٢) السابق ١/ ٢٧٢.

(٣) السابق ١/ ٢٧٣.

وقد تنبه هؤلاء إلى أن العزلة الكاملة عن الحياة يترتب عليها الإخلال بكثير من الطاعات التي سنَّها الرسول - صلي الله عليه وسلم - كزيارة المريض وشهود الجنازة وقضاء الحوائج وصلاة الجماعة ونحو ذلك، ومن ثم فقد اختاروا المخالطة للناس بعد أن يكونوا قد استعدُّوا لها .

● وقد أحاط الصادقون من الصوفية حياتهم في المجتمع الإسلامي بسياج من الأخلاق الرفيعة، فالصوفي الحق يعيش في الحياة بقلب لا يعرف الحقد ولا الشحناء، فهو سليم الصدر لجميع المسلمين، ولذلك لا ينالهم شرٌّ من جهته، فهو لا ينازعهم في شأن من شئونهم، فالناس في نظره رجلان: رجل يطلب ما عند الله تعالى ويدعو نفسه وغيره إلى طريق الله. وليس للصوفي الصادق مع هذا منافسة ولا صراع ولا غل؛ لأنه معه في طريق واحد وجهة واحدة، ورجل آخر مفتون بحب المال والجاه والرئاسة ونظر الخلق، وليس للصوفي مع هذا أيضًا منافسة؛ لأنه زاهد فيما يرغب فيه هذا الرجل [1].

وإذا كان الصوفي الحق لا يسيء إلى أحد، فإنه لا يكتفي بذلك، بل إنه يتحمل أذى الآخرين، ويعفو مع المقدرة على الثأر والانتقام، فهو يكظم غيظه ويستعلي على نوازع نفسه، ويكفها عن طلب القصاص ممن آذاه ، وهم يتمثلون في ذلك هدى القرآن الكريم وهدى الرسول - صلى الله عليه وسلم - الذي يقول في بعض حديثه: **"من مكارم الأخلاق أن تعفو عمن ظلمك، وتصل من قطعك وتعطي من حرمك"** ولذلك فليس الإحسان عندهم أن تحسن إلى من أحسن إليك، بل الإحسان أن تحسن لمن أساء إليك، فإن الإحسان إلى المحسن متاجرة كنقد السوق، خذ شيئًا وهات شيئًا [2]، وهم لا يُلْجِئون من يخالطهم

---

(١) السهروردي (أبو حفص عمر): عوارف المعارف، مع الإحياء، ١٤٥/٥.

(٢) السابق ١٤٠/٥.

إلى الاعتذار لهم عن تقصير؛ لأن للقبيح عندهم وجوهًا من المعاذير [1]، ولذلك كان طبيعيًا أن يكون هذا الصوفي واحة أمن وموطن سكينة لا يتوقع الناس الشر من جانبه لما يفيض عنه من خير يشمل المحيطين به جميعًا فهو "للشيخ كالابن البار، وللصبي كالأب الشفيق، ويكون مع جميع الخلق على هذا، يتشكى لشكواهم، ويغتم لمصائبهم [2].

فإذا لم يرتفع الإنسان إلى هذا المستوى الرفيع من الخلق والسلوك، فإنه يكون قد انحط - عندهم - من درجة الإنسانية إلى درجة البهائم العجماء، "من ضحك أو استمتع بزوجه أو لبس مبخرًا أو ذهب إلى مواضع المتنزهات أيام نزول البلاء على المسلمين فهو والبهائم سواء" [3].

● وإذا كانت هذه هي أخلاقهم مع الناس عامة فإنها تنطبق من باب أولى على علاقتهم بإخوانهم من الصوفية، وكان من آثار ذلك ما تحدثوا عنه من آداب الصحبة وشروطها التي لابد من تحققها فيها كـإخلاص المودة، وحفظ الغيبة، وتمام الوفاء، وزوال الجفاء، والصبر والنصرة للأخ بالمال واللسان والقلب والأفعال، والرحمة له، وألا يحسده على دين أو دنيا، وأن يؤثره بالدين والدنيا إذا كان محتاجًا إليهما كما هو شأنه مع نفسه؛ بل أكثر، وأن يعلمه ما جهل، وأن يحفظ سره، وأن ينصح له فيما بينه وبينه، لا أمام الناس حتى لا يفضحه، وألا يلجئه إلى الاعتذار، إذا وقع منه ما يدعو إليه، ولا يكلفه ما يشق عليه، ولا يرضى له ما لا يرضاه لنفسه، وأن يدعو له بظهر الغيب، وأن يعينه على الطاعة وهكذا [4].

---

(١) القشيرية ٢/٤٧٣.

(٢) اللمع ٢٧٥.

(٣) عبد الوهاب الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، تحقيق الأستاذين: طه سرور، والسيد محمد عيد الشافي، مكتبة المعارف -بيروت م، ج١/٣.

(٤) راجع في ذلك كله: قوت القلوب ٢/٤٤٣، وما بعدها، والإحياء ٢/١٠٠، وما بعدها.

وقد قدم الصوفية نماذج من الإيثار التي تكشف عن ودٍّ صادق ومحبة خالصة، كما تكشف عن روح مرهفة وضمائر حية يقظة، فقد كان المتيسر منهم يسع إخوانه ويستضيفهم، ويقضي عنهم ديونهم دون أن يحوجهم إلى ذل السؤال.

وكان الصوفية يستنكرون من أحدهم أن يُغْلِق باب بيته أمام المحتاجين، منهم أو من غيرهم؛ ولذلك كانوا يقولون: صوفي وله بيت مقفل [1]! وقد شوهد أحدهم وقد خفف ملابسه في يوم شديد البرد، فلما سُئل عن ذلك قال: ذكرت الفقراء وما هم فيه، ولم يكن لي ما أواسيهم به فأردت أن أواسيهم بنفسي [2]. وإنهم ليصلون في إيثارهم للآخرين إلى درجة افتدائهم بأنفسهم. وقد وقعت محنة للصوفية ذات مرة ببغداد وقبض على عدد منهم لضرب أعناقهم، ولما دنا الجلَّاد بالسيف من أحدهم تقدم زميله بدلاً منه إلى السياف، فسألوه عن سبب ذلك فقال: أردت أن أوثر إخواني بفضل ساعة [3]، بل إن أحدهم ليتمنى أن يجعله الله فداء للبشر كلهم من عذاب جهنم، وكان يقول: لو علمت أن الله يعذبني بدل جميع من آمن به ويدخلهم الجنة وجدت من قلبي الرضا به [4]، بل إن هذا الإيثار لا يتوقف على الإنسان، بل يتعداه إلى الحيوان، فنجد من بينهم من يؤثر كلبه بطعامه ويظل هو جائعًا [5]، وكان ذلك صادرًا عن كمال الأخلاق لديهم، وتحقق مقتضياتها فيهم، وهذا هو الفضيل بن عياض يقول: لو أن العبد أحسن الإحسان كله، وكانت له دجاجة فأساء إليها لم يكن من المحسنين [6].

---

(١) القشيرية ٢/٥٠٥.

(٢) انظر: القشيرية ٢/٥١١.

(٣) أبو النعيم الأصبهاني: حلية الأولياء ج١٠/٣٥٠، وكان ذلك سببا للعفو عنهم.

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف ١٤٥.

(٥) القشيرية ٢/٥٠٦.

(٦) القشيرية ٢/٤٦٥.

وهكذا تمتزج الحياة الصوفية الكاملة بالأخلاق في جميع مراحلها وفي سائر جوانبها.

ج- ولكي تكتمل نظرتنا إلى الأخلاق الصوفية ينبغي أن نذكر بعض الخصائص المتعلقة بها، ومن هذه الخصائص ما يلي:

أولاً: إن الفضائل الصوفية ليست فضائل نظرية تأملية، ولكنها متصلة بهذه المجاهدات الشاقة، والرياضات المتواصلة الدائمة. ويتسق هذا مع نظرتهم إلى التصوف بوصفه تجربة يخوض السالك غمارها ويتحمل أعباءها، وقد سُئل أحدهم عن التصوف فقال: ما هذا الأمر إلا ببذل الروح، ويقول الجنيد: "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا، وقطع المألوفات والمستحسنات" (1).

وقد أدرك الغزالي هذه الخاصية عندما تحدث عن التصوف مشيرًا إلى أنه يَتِمُّ بعلم وعمل، وأن العلم كان أيسر عليه من العمل، وأن "أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدُّل الصفات، وكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابها وشروطها وبين أن يكون صحيحًا وشبعان ... كذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها، وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا، فعلمت يقينًا أنهم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال" (2).

ولذلك كان من الحق أن يقال: إن من قرأ كتب التصوف على اختلاف عصورها يخرج بهذا الانطباع العام، وهو أن معرفة المذهب الصوفي، والإلمام بدقائقه وتفاصيله، والمشاركة الوجدانية لقضاياه، لا تجعل المرء صوفيًا، ولا تغنيه شيئًا عن العمل والتطبيق (3).

---

(1) السابق 1/106، 116.

(2) الغزالي: المنقذ من الضلال ص172.

(3) دراسات فلسفية وأخلاقية لأستاذنا د/ محمد كمال جعفر، مكتبة دار العلوم 1977 ص377.

ثانيًا: يتضح من حديث الصوفية عن الأخلاق أنهم يؤمنون بإمكان تغييرها واكتسابها، ولولا ذلك لما كان للمجاهدة فائدة، ولما كان للرياضيات الروحية معنى. وقد ظهر ذلك المعنى لدى الحكيم الترمذي في حديثه عن فطم النفس عن شهواتها كما يُفطم الصبي الصغير عن ثدي أمه، وفي حديثه عن تأديب الطيور والحيوانات البرية حتى تصير بالتأديب طائعة مُسَخَّرةً، ولذلك لا يستغرب على النفس أن تكتسب عادات حسنة وأخلاقًا كريمة تحل محل ما كان لديها من سَيِّءِ الأخلاق والخصال [1].

وقد أشار أبو سعيد الخرازالي إلى أن المريد يدرب نفسه على اكتساب الأخلاق حتى تصير طبيعة فيه، وعادة مستقرة له، ولذلك كانت أخلاق الكاملين من الصوفية ساكنة في طبعهم، ومخفية في سرائرهم لا يحسنون غيرها؛ لأنها غذاؤهم وعادتهم "لأنهم رفضوا ذلك على أنفسهم وعملوا فيه حتى أَلِفُوه، فلم يكن عليهم بعد الوصول كُلْفة في إتيانه والعمل به " [2].

ثم أشار أبو طالب المكي إلى مثل هذا المعنى في حديثه عن التفرقة بين المتصبر والصابر، والمتزهد والزاهد، فالأول من منهما يتكلَّف الخلق ويُلْزِم نفسه به ويجاهد عليه حتى يصير له خلقًا وطبعًا، وعندئذٍ يستحق أن يوصف به وصفًا حقيقيًا [3]، وأشار القشيري -كذلك- إلى أن الأخلاق جبلَّة في الإنسان، ولكنها ليست جبلة راسخة بحيث يستحيل تغييرها، بل إنها تتغير بمجاهدتها ومعالجتها مجاهدة دائمة مستمرة، حتى تكون المجاهدة عادة،

---

(١) الحكيم الترمذي: الرياضة وأدب النفس. نشرة أربري، د/علي حسن عبد القادر، طبعة الحلبي ١٩٤٧م، ص٨٦، ٨٧، ١٠٥، ١٠٩.

(٢) أبو السعيد الخراز: كتاب الصدق أو الطريق إلى الله ص١٠٤.

(٣) انظر مثلاً: القوت ١/٤٠٥، ٥١١.

وعندئذ تتغير الأخلاق. ولا ينسى القشيري أن يشير إلى جانب الفضل الإلهي في معاونة الذي يجاهد نفسه لإحداث هذا التغيير (١).

ثم كانت المعالجة العلمية الأوفى لهذه الفكرة في نطاق التصوف لدى الغزالي في كتابه "الإحياء"، وهو متأثر فيها بأفكار فلسفية وصوفية (٢).

ثالثًا: اهتم الصوفية بالنيَّة اهتمامًا بالغًا، والنية - عند فلاسفة الأخلاق - هي جوهر العمل الخلقي وروحه، وكان من أسباب اهتمامهم بها أن النية هي أول العمل وبدايته، فإذا لم يمحِّص الإنسان هذه النية قبل بداية العمل كان ذلك طريقًا إلى تسلل الفساد إليها، وعند فسادها يمكن للهوى أن يستعبد النفس فيسخرها لطاعته، وبذلك تبتعد عن طاعة الله أو تجد من الهوى مقاومة لهذه الطاعة، وربما تقوم بالطاعة - أحيانا - طلبًا للشهوة أو المكانة في قلوب الناس، وهي في كل هذه الحالات تكون فريسة سهلة لإغواء الشيطان (٣).

- ويهتم الصوفية بالنية أيضًا؛ لأن هناك أعمالاً قد تبدو في ظواهرها متقاربة أو متشابهة، لكنها في حقيقة الأمر متباعدة متنافرة، وليس من سبيل لكي يقي الإنسان نفسه من الوقوع في السيء منها إلا باستحضار النية؛ ولذلك فرَّق الصوفية بين النية والأمنية، وبين العادة والعبادة، وبين الهمة والوسوسة، والخاطر والإلهام، وبين عزَّة النفس الناشئة عن إحساسها بذاتها وعزة الإيمان القائمة على الثقة بالله عز وجل، وفرقوا كذلك بين ذل النفس الصادر عن خضوعها للشهوة، وذلها الصادر عن ضعفها أما الخلق وذلها الصادر عن إحساسها بعظمة الله وهيبته، كما فرقوا بين المدارة والمداهنة، وبين الاغترار والرجاء. والنية وحدها هي التي تفرق بين هذه

---

(١) القشيرية: ٢١١/١.

(٢) الإحياء ٧٢/٣، ٧٣.

(٣) انظر: القوت ٣٣٢/١، ٣٣٣.

الأمور [1].ويبدو هذا الاهتمام واضحًا لدى كثير مــن الصــوفية كالحــارث المحاسبي والحكيم الترمذي وأبي طالب المكي والغزالــي، وقــد خصــص بعضهم لها كتبًا مستقلة كالترمذي [2].

– وكان من أسباب اهتمامهم بالنية كذلك أن النية هي التي تحوّل العمل إلى طاعة ما دام يقصد به وجه الله تعالى، ولذلك كانت طريقًا لنوال الثــواب من الله، ومن ثم كانت ملاحظة النية بابًا من أبواب الخير لا ينتهــي، حيــث يزداد ثواب العمل على قدر ما يتضمنه من نيات، وبالنيــة يكــون الأكــل والشرب والسعي والحركة عملاً يُثاب عليه المرء، وربما يتفق فــي العمــل الواحد نيات كثيرة فيكون للمرء بكل نية حسنة، فيؤدي العمل الواحــد إلــى نيات كثيرة وثواب عظيم [3].

– ثم كان من أسباب اهتمام الصوفية بالنية أن يَسلَموا من آفات الــنفس وغرورها، ذلك أن النفس بما وجدت في الطاعة مشقة في بداية الأمر، فــإذا لم يُلقِ العبد بالاً لكراهيتها تلك واستمر على مزاولة الطاعة فربمــا تنقلــب كراهية النفس لها محبة ورضا، وربما تجد فيها أنسًا وحلاوة، وربما تصــير عادة من عاداتها لا تصبر على عدم أدائها. وهنا ينبغي الانتباه إلــى أن أداء العبادة هنا ينقصه عامل مهم، وهو أن تكون الطاعة ابتغاء وجه الله تعــالى، وهذا يقتضي أن يكون الباعث على العمل هو إرادة وجه الله لا مجرد التعود على العمل [4].

---

(١) السابق ٢/٣٢٠، ٣٥٨، والقشيرية ١/٢٤٢.

(٢) انظر كتابه: الفروق ومنع الترادف، تحقيق ودراسة د/ محمد الجيوشي، النهار للطبع والنشر والتوزيع ط١/١٩٩٨، والكتاب كله قائم على إبراز الفروق بــين الصــفات والخصال التى قد تبدو – في ظاهرها – متشابهة .

(٣) انظر: القوت ٢/٣٢٦، ٣٢٧، والإحياء: كتاب النية والإخلاص والصدق ٤/٤٥٠ وما بعدها.

(٤) انظر: الترمذي: الرياضة وأدب النفس ٦٠، ٦١.

وقد كان من آثار اهتمام الصوفية بالنية أنهم حرصوا على استحضـار النية دائمًا حتى فيما يتركه الإنسان من الأعمال؛ لأن الترك عمل أيضًا، فلابد له من نية [1].

وكان لاهتمام الصوفية أثر في اهتمامهم بالتحليل النفسي الذي لا يقـل ما قدمه الصوفية فيه عمـا قدمتـه البحـوث الحديثـة المتعلقـة بالتحليـل النفسي [2].

رابعًا: جمع الصوفية في حديثهم عن الأخلاق ما يمكن تسميته بالجانب الإيجابي أي المتعلق بالفضائل واكتسابها، والجانـب السـلبي أي المتعلـق بالرذائل ومقاومتها. فالاهتمام بالأول يظهر في حديثهم عن المقامـات التـي يكتسبها الصوفية أثناء مجاهداتهم الروحية كالصبر والشكر والرضا والمحبة ونحوها، والاهتمام بالجانب الثاني يظهر في حديثهم عن بعـض الأمـراض والعيوب التي تصاب بها النفوس، فتكون عوائق لهـا عـن بلـوغ الكمـال الأخلاقي، وذلك كالحسد والكبر والعجب والغرور والرياء ونحوها. وقد أفرد الصوفية صفحات كثيرة لتحليل هذه الظواهر والآفات، وتنـاولوا أسـبابها، وأرشدوا المريدين إلى الوسائل التي تمكنهم من التغلب عليهـا. وقـد كـان للحارث المحاسبي فضل السبق في هذا المضمار، حيث خصص في كتابـه "الرعاية لحقوق الله" فصولاً كثيرة لدراسة هذه الظواهر، وتبعه في كثير مما ذهب إليه أبو حامد الغزالي في الجزء الثالث من كتابه "الإحياء" وقد اعترف له بالفضل، حيث يقول: "والمحاسبي - رحمه الله - حبر الأمـة فـي علـم

---

(١) انظر: القوت ٣٢١/٢، ٣٣٦.

(٢) انظر: مقدمة الرعاية للمحاسبي ص٢٩. وهو يورد فيها رأى المستشـرق الفرنسـي لويس ما سينيون، ودراسات فلسفية وأخلاقية ٣٧٨، والتصوف د/عفيفي، ص١٤٤، والصوف النفسى للدكتور عامر النجار.

المعاملة، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال، وأغوار العبادات، وكلامه جدير بأن يحكى على وجهه" [1].

د- ويمكن القول -بعد ذلك- إن هذا المستوى الأخلاقي العالي الذي حرص علماء الصوفية على تسجيله في كتبهم، أو تعليمه للمريدين من طالبي الهداية وسالكي طريق الحق كان أمرًا يحرص كل صوفي صادق على تطبيقه على نفسه -أولاً- دون مراوغة أو كسل، ولكن تجدر الإشارة إلى أنه كان هنالك من انتسب إلى الصوفية ثم لم يرتفع إلى هذا المستوى، ولذلك وجدنا من هؤلاء من يقول بإسقاط الأعمال والتكاليف والأخلاق عندما يصل الواحد منهم – في ظنه – إلى درجة معينة من الطاعة والعبادة. ولكن الذي يجدر بنا ملاحظته وتسجيله أن الصادقين من الصوفية وقفوا لهؤلاء الأدعياء بالمرصاد، وكشفوا خبث طوياهم، وحقيقة عجزهم عن الارتفاع إلى المستوى السلوكي المطلوب منهم، ومن هؤلاء الجنيد الذي سئل عن قول القائلين بإسقاط التكاليف فقال: "إن ذلك من العظائم، والذي يسرق... أحسن حالاً من هذا، فإن العارفين بالله تعالى أخذوا الأعمال عن الله تعالى، وإليه رجعوا فيها، ولو بقيتُ ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة واحدة" [2]، وكذلك تصدى لهم السراج الطوسي وأبو طالب المكي والقشيري والغزالي والسهروردي وأمثالهم.

هـ- وأخيرًا فإن أخلاق الصوفية قد وُصفت لدى بعض الباحثين بأنها تتسم بالسلبية المطلقة، وأنها تقف عند السعادة السلبية التي تقوم على

---

(١) إحياء علوم الدين ٣٢٨/٣. وانظر عرضًا وتحليلاً لظاهرة الحسد عند المحاسبي لدى د/ حامد طاهر في كتاب: الأخلاق بين النظرية والتطبيق، دار الثقافة العربية ١٩٩٦م، ص٢٥١-٢٦٩.

(٢) القشيرية ١٠٦/١ بتصرف يسير.

العزلة والرغبة في تحقيق السكينة النفسية لصاحبها، وأنها تقوم على إثـارة الصراع الباطني بين قوى الإنسان وأنها تنحو نحو المبالغة فيما تتطلبه مـن مجاهدات (١).

ويمكن الرد على هذه الآراء بما سبق أن أوردناه حول موقف الصوفية من العزلة، وهو الموقف الذي ينظر إليها على أنها مرحلة مؤقتة، وليست عزلة دائمة، ثم إنها ينبغي ألا تمنع المريد من أداء الواجبـات الاجتماعيـة كزيارة المرضى، والسعي على المعاش، ونحو ذلك من الواجبات (٢).

أما المبالغة في المجاهدة فقد وقع فيها -بالفعل- بعض الصوفية، ولكن المحققين من الصوفية قد حذروا من هذه المبالغة، ودعـوا إلـى الاعتـدال، والرفق بالنفس التي هي مطية السالك (٣).

وقد وجه بعضهم النظر إلى أن المجاهدة النفسـية ينبغـي ألا تتجـاوز الغاية المقصودة منها في كبح النفس عن الشهوات، وترويضها على الطاعة وتهيئتها لعبادة الله، وليس المقصود -إذن- اقتلاع الغرائز الإنسـانية التـي أودعها الله تعالى في النفس لحكمة مقصودة، فاقتلاع هـذه الغرائـز غيـر ممكن، وهو -كذلك- غير مطلوب، بـل المطلـوب هـو التسـامي بهـا

---

(١) انظر مثلاً: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، د/ توفيق الطويل، دار النهضة العربيـة ص٢، ١٩٦٧م، ص١٤٦، ١٤٧، ودائرة المعارف الإسلامية ٤٤٥/٢.

(٢) انظر مثلاً: قـوت القلـوب ٣٥/١، ٩١، ٢٨٧/٢، والقشـيرية ٧٤١/٢، وانظـر: المحاسبي المكاسب، مع المسائل في أعمال القلوب والجوارح، تحقيق عبـد القـادر عطا، عالم الكتب ط١٩٦٩/١م، وهو يرد على القائلين بترك الكسب بدعوى التوكل، انظر ١٨٣-١٩٩، هذا وقد عرف كثير من الصوفية بالمهن والحرف التـي كـانوا يعملون فيها، كالنساج والحمّال والخراز والوراق والقواريري ... إلخ.

(٣) انظر: المحاسبي: المرجع السابق ٢٢٧، والقوت ٣١٧/٢، ٣٤٣، ٣٧٠.

والسيطرة عليها، وتحويلها إلى قوة دافعة تعين على الخير والارتقاء الأخلاقي [1].

وقد ذكر بعضهم صراحة أن الخروج عن طبع النفس لا يصح، وأن ما كان في الجِبِلَّة، فمن المحال عَدَمه إلا أن تنعدم العين الموصوفة به، وأن تكليف النفس ما لا تطيق إهلاكٌ لها ومنع لها من الخير [2].

ز- ويمكن القول -أخيرًا- إن الصوفية قد وجهوا جزءًا كبيرًا من جهودهم إلى الاهتمام بالفضائل والقيم الخلقية، وأن اهتمامهم بالجانب العملي كان أكثر من اهتمامهم بالجانب النظري، الذي يستهدف وضع مذهب أو مذاهب نظرية في الأخلاق على النحو الذي يهتم به الفلاسفة.

ويتسق هذه الاتجاه لديهم بما عرف عنهم من كونهم أرباب أحوال وأعمال لا أقوال، وأن عنايتهم كانت متجهة في المقام الأول إلى تقديم النموذج الأخلاقي الذي يُغْنى بفعله عن كل مقال، ولذلك كان من مبادئهم "جالس من تكلمك صِفَته، ولا تجالس من يكلمك مَقَالُه، فذلك هو الحكيم الصادق: موعظته رؤيته، آدابه هي أفعاله، قد أغناك مَشْهدهُ عن خبره" [3]، وكان ذو النون المصري يقول: "جالس من يكلمك عمله، لا من يكلمك لسانه" [4].

---

(١) انظر: الإحياء ٣/٧٣، ٧٤، وابن عباد الرندي: غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، تحقيق د/ عبد الحليم محمود، ود/ محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة ط١، ١٩٧٠م، ج٢/١٧٩.

(٢) انظر: الفتوحات المكية ١/٣٥٨، ٣٥٩، ٥٦٩، ٢/١٩٦، ١٩٨، ٤٨٤.

(٣) علم القلوب المنسوب خطأ إلى أبي طالب المكي ص٣٩، وانظر في بيان خطأ هذه النسبة: أبو طالب المكي ومنهجه الصوفي، ماجستير مخطوطة بكلية دار العلوم لصاحب هذا البحث ١٩٧٢م، ص٧٦-٧٩.

(٤) القوت ١/٣٥٨.

ولذلك كان بعضهم يمتنع عن تأليف الكتب، فإذا دعى إلى الكتاب قال: كتبي أصحابي [1]، ويذكر السلمي أن أبا الحسن علي بن بندار الصوفي رأى ولده يمسك في يده كتابًا فقال له: ما هذا؟ فقال له: كتاب المعرفة، فقال له: "ألم تكن المعرفة في القلوب، فقد صارت في الكتب"[2]؟

وقد كان من أسباب ذلك خشيتهم أن يدعي بعض السالكين للطريق ما لم يكن ثمرة لوجدهم وذوقهم وحالهم، فإنه إذا تعلم "المريد" سِيَرَ هذه الطائفة، وتكلَّف الوقوف على معرفة مسائلهم وأحوالهم قبل تحققه بالمنازلة والمعاملة بَعُدَ وصوله إلى هذه المعاني، ولهذا قال المشايخ: إذا حدَّث العارف عن المعارف فجهِّلوه" [3].

لكن اهتمام الصوفية بالجانب العملي لم يكن معناه – كما يتبادر إلى الذهن – أنهم أغفلوا الجانب النظري تمامًا، فلهذا الجانب مكانه ودوره، وهو يتضح فيما وضعه شيوخ التصوف من مناهج للسلوك، وهي ثمرة علم وفكر، واختيار لعناصر وخطوات وشروط، تسعى إلى تحقيق غايات مرجوَّة من السلوك، ثم يتضح الجانب النظري كذلك فيما ظهر لديهم من مذاهب معرفية، تفسر تجاربهم، وتوضح إلهاماتهم، وتؤسس نظريات لا تقف عند حدود تجارب محدودة، بل تمتد إلى نظريات عامة في الوجود، وفي المعرفة، ومن حيث المعرفة نجدهم يتحدثون عن وسائلها وطبيعتها وشروطها وعلاقتها بمصادر المعرفة الأخرى على نحو يقترب من الناحية المنهجية من كلام الفلاسفة، وإن اختلفت الوسائل، وتمايزت النتائج والمراتب [4].

---

(١) انظر د/ محمد كمال جعفر: سهل التستري ١٩٧٤/١م، ص٢٦.

(٢) السلمي: طبقات الصوفية ٥٠٣.

(٣) القشيرية: ٧٤٨/٢.

(٤) انظر لصاحب هذا البحث: في الفلسفة الإسلامية: مقدمات وقضايا، دار الثقافة العربية ٢٠٠٠، ص١٥٩-١٦٣، ثم انظر البحث التالي من هذا الكتاب .

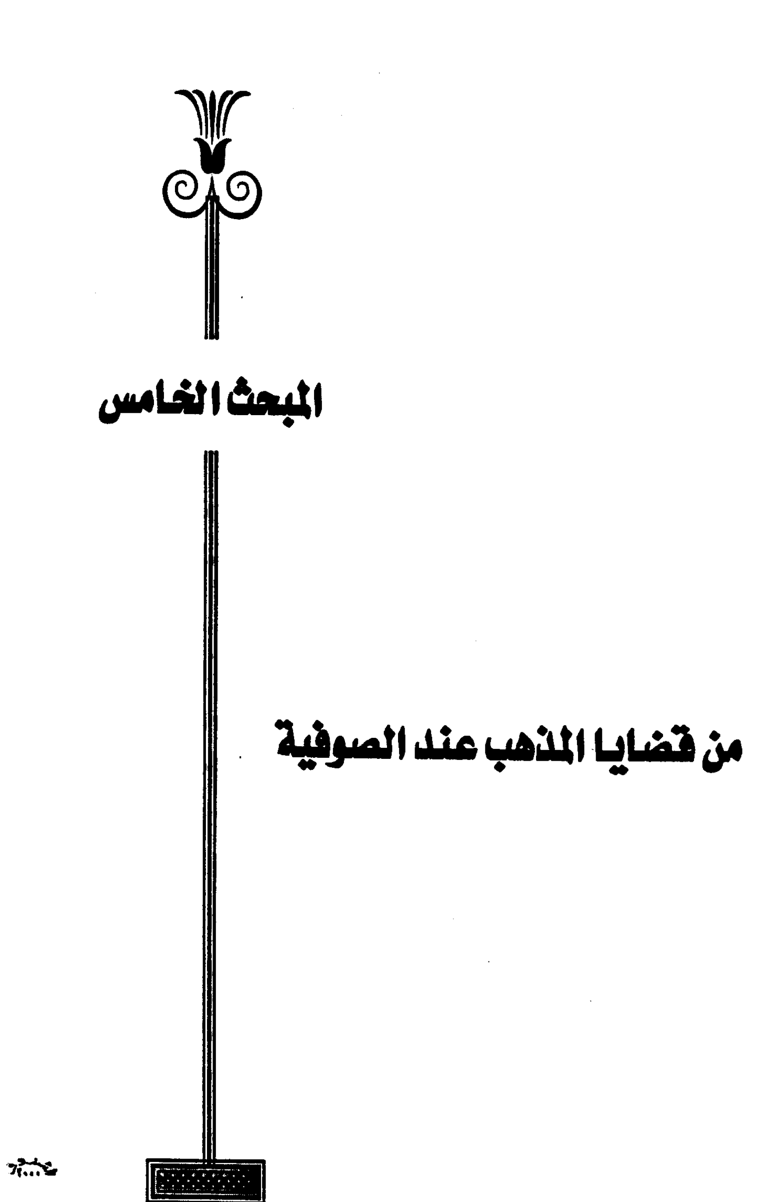
وعلى هذا النحو نفسه يأتي حديثهم عن الأخلاق، فهو عمل مسبوق بنظر، وسلوك مؤسس على فكر، وقد كان الصوفية يُشَبهون عمل الشيخ أو الأستاذ بعمل الطبيب، الذي لا يصح له أن يقوم بعلاج المرضى دون علم، ثم إنه مطالب بان ينظر في العلاج إلى أحوال البدن وأحوال الزمان، وصناعة المريض وسنه وسائر أحواله، "فكذلك الشيخ المتبوع الذي يُطَبِّبُ نفوس المريدين، ويعالج قلوب المسترشدين، ينبغي ألا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف في فن مخصوص وفي طريق مخصوص، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم، وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم وأمات قلوبهم، بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد وفي حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة، ويبني على ذلك رياضته"[1].

هذه لمحات من حديث الصوفية عن الأخلاق، نسوقها مع التسليم بقصورها عن الإحاطة بآرائهم فيها، خاصة وأن التصوف نظام واسع الآفاق، رحب الجوانب، ممتد من حيث الزمان والمكان والمذاهب والأعلام.

ويتبقى لنا أن نتناول بعض قضايا المذهب الصوفي، ومن أهمها ما يتعلق بالولاية والمعرفة، وهذا ما سنخصص له الفقرة التالية.



(١) إحياء علوم الدين ٣/٧٩، وانظر ٨٨.



المبحث الخامس

من قضايا المذهب عند الصوفية

المبحث الخامس
من قضايا المذهب عند الصوفية

أولاً: الصوفية والولاية:

تمهيد:

وردت كلمة "الولاية" في اللغة بمعانٍ متعددة، تدور -في مجملها- حول معاني القُرْب والدنُوّ، والمحبة والنصرة، وهي معان تُضَادُّ البُعْد والقطيعة والعداوة، ويسمى الموصوف بها وليًّا، والجمع أولياء، وربما قُصد بالولاية الإمارة والمُلك والسلطان، والموصوف بها - عندئذ - يسمى واليًا، والجمع ولاة.

وتأتي لفظة الولاية بفتح الواو وكسرها، دون تفريق في المعنى عند كثير من اللغويين، وذهب بعضهم إلى التفرقة بينهما من حيث الصيغة، فهي بفتح الواو مصدر وبكسرها اسم، وذهب بعضهم إلى التفرقة بينها من حيث المعنى، فهي بالكسر تعني السلطان، وبالفتح والكسر تعني المحبة والنصرة، وقد سار بعض الصوفية على هذا المنهج نفسه، فجعل الوَلاية (بفتح الواو) بمعنى النصرة، على حين جعلوا الولاية (بكسر الواو) بمعنى المحبة، واستدلوا لذلك بمثل قوله تعالى: ﴿ هُنَالِكَ الْوَلايَةُ للهِ الْحَقِّ ﴾ [الكهف: ٤٤] قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا ﴾ [الأنفال: ٧٢].

وقد وردت كلمة الولاية، وما يرتبط بها كالولي والأولياء والمولى في القرآن الكريم بمعان متصلة بهذه المعاني اللغوية التي سبقت الإشارة إليها، غير أنه قد ورد في القرآن تحديدٌ لوصفين من أهم الأوصاف التي يجب

أن تتحقق في أولياء الله تعالى، وهما الإيمان والتقوى، وذلك في قوله تعالى: ﴿ أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ۞ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴾ [يونس: ٦٢، ٦٣].

وورود هذين الوصفين يعطي تحديدًا شرعيًا للمراد بالأولياء، بحيث يجب استحضارها وملاحظتها عند كل حديث عن الولاية لدى الصوفية أو غيرهم ممن عرضوا للحديث عن الولاية من المتكلمين أو الشيعة أو غيرهم، على أن يكون واضحًا أن الإيمان والتقوى يجب أن يلاحظ فيهما المعنى العام الجامع الذي يدل عليه كل منهما، فالإيمان يجمع الاعتقاد بالقلب، والعمل بالقلب والجوارح على حسب ما جاء في الشرع عنهما[1]، والتقوى تؤخذ بهذا المعنى الجامع أيضا، كما دلت على ذلك الآيات القرآنية في الحديث عنها، ومن أهمها في بيان معناها قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧] [2].

والإيمان والتقوى بمعناهما الجامع، هما أهم شروط الولاية، وكل من تحقق بهما كان لله وليًا، وكل من ادعى الولاية، ولم تتحقق فيه شروطها

---

(١) انظر مثلا: الآيات ٢- ٤ من سورة الأنفال، والآيات الأولى من سورة : المؤمنون.

(٢) وانظر الآيات ١-١ من سورة البقرة، والآيات ١٣٣-١٣٦ من سورة آل عمران، ونحوها من الآيات.

فليس بولي لله تعالى، حتى وإن اشتهر بالولاية أو أضيفت إليــه الكرامــات وخوارق العادات، وكثُر من حوله الأشياع والأتباع، وكُتبت في سيرته الكتب والقصائد، وأقيمت له المناسبات والموالد.

الولاية عند الصوفية:

وقد عني الصوفية بالحديث عن الولاية عناية بالغة، ومما يدل على ذلك قول الهجويري: "اعلم أن قاعدة وأساس طريقة التصوف والمعرفة – جملةً – يقوم على الولاية وإثباتها؛ لأن جميع المشايخ – رضي الله عنهم– متفقون في حكم إثباتها، غير أن كلاً منهم بيَّن هذا بعبارة مختلفة" (١).

ويدلنا هذا النص – وأمثاله – على أهميــة الولايــة لــدى الصــوفية، فهي –عندهم – أساس التصوف وجوهره، وهي غاية من أعظم غاياته، حيث يسعى الصالحون المخلصون من الصوفية إلى الوصــول إليهــا، والتحقــق بمقامها، وقد نظر بعض الباحثين إلى التصوف على أنه مدرســة لتخــريج الأولياء، وقد تحدث الصوفية عن الولاية وتعريفهــا وشــروطها وطريقهــا وعطاء الله لأصحابها، وكان من أشهر التعريفات التي تحدثوا بها عن الولي ما جاء لدى القشيري في قوله: "الولي له معنيان: أحــدهما فَعِيــل بمعنــى مفعول، وهو من يتولى اللهُ سبحانه أمْره، قــال الله تعــالى: ﴿ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ ﴾ [الأعراف: ١٩٦] فلا يكِلُه (الله) إلى نفسه لحظة، بــل يتــولى الحق – سبحانه – رعايته، والثاني فعيل، مبالغة من الفاعل، وهو الذي يتولى عبادةَ الله وطاعته، فعبادتُه تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان، وكلا الوصفين واجب حتى يكون الولي وليًّــا: يجــب قيامــه بحقــوق الله تعالى على الاستقصاء والاستيفاء، ودوام حفظ الله تعالى إياه، فــي الســراء والضراء" (٢).

---

(١) كشف المحجوب ٢/٤٤٢، ٤٤٣.

(٢) القشيرية ٢/٥١٩، ٦٦٤، ٦٦٥، وقد اقتبسه فخر الدين الرازي في تفسيره، انظــر: مفاتيح الغيب ١٢/٥، ١٤.

وقد تنوعت أقوال الصوفية عن الولاية، فبعضهم يلاحظ جانب البدايات والأعمال والمجاهدات، ومن هؤلاء المكي الذي يقول: "فإنما طريقنا تهـذيب قلوب العمال، فبطهارة القلوب وحقيقة الإيمـان تزكـو الأعمـال، ويقـرب العاملون من الله ذي الجلال" (١).

وقد يلاحظ بعضهم جانب النهايات والثمرات والعطاء، ومن ذلك ما قاله أبو علي الجوزجاني: "الولي هو الفاني عن حاله، الباقي في مشاهدة الحـق سبحانه، تولَّى اللهُ سياسته، فتوالت عليه أنوار التولي" (٢)، وما قاله يحيى بن معاذ الرازي عن الأولياء من أنهم: "عباد تَسَرْبلوا بالأنس بالله تعـالى بعـد المكابدة، واعتنقوا الرَّوْحَ بعد المجاهدة، بوصولهم إلى مقام الولاية"(٣).

وقد يأتي حديث بعضهم عن الولاية إجابة على سـؤال أو توضـيحًا لفكرة، أو ردًّا على اعتراض، أو إزالة لشبهة. وعلى هذا النحـو تـواردت أفكار الصوفية حول الولاية، وتكاملت آراؤهم فيهـا، وتحـددت اتجاهـاتهم إزاءها، ومن هذه المسائل ما يتعلق بأصل الولايـة وأساسـها وهـل هـو الاصطفاء والاجتباء المطلق من قِبَل الله تعالى للـولي أو هـو الاصـطفاء المرتبط بالعمل والمجاهدة. وهي مسألة تتعلق بما سبق الحديث عنـه عنـد الحديث عن دخول الطريق والترقي في منازله ودرجاته. ومن هذه المسـائل علوم الألياء وعلاقتها بغيرها من وسائل المعرفة الأخرى، كالمعرفة الحِسِّية والعقلية، ومنها ما يتعلق بالكرامات وأنواعها ودرجاتها، وما يتصل بعلاقـة

---

(١) قوت القلوب ١٤/١، ويتفق مع هذا كلام ابن أدهم عن العقبات السـت التـي يجـب اجتيازها للوصول إلى درجة الصالحين، كما سبق أن أشرنا عند الحديث عن الانتقال من الزهد إلى التصوف .

(٢) القشيرية ٥٢٣/٢ .

(٣) القشيرية ٥٢٢/٢، والمقصود هنا سقوط مشقة الطاعات لا سقوط الطاعات نفسـها؛ لأن الطاعات لا تسقط عن العبد ما دام حيًّا عاقلاً مكلفًا.

الولاية بالنبوة، إلى غير ذلك من المسائل التي تمثل – في مجموعها – صورة معبّرة عن آراء الصوفية عن الولاية في جوانبها المختلفة.

● وإذا كان الاهتمام بالولاية – في جانب من جوانبها- قاسمًا مشتركًا عند الصوفية، فلقد كان من أكثر الذين اهتموا بها ودَرَسُوا مسائلها وناقشوا قضاياها: محمد بن علي، الحكيم الترمذي الذي يصفه بعض مؤرخي الصوفية بأن قاعدة كلامه وطريقه كانت على الولاية [1]، وكان يعبّر عن رأيه في حقيقتها، وعن درجات الأولياء ومراعاة ترتيبها، كما وصُفِ بأن الولاية تمثل حجر الزاوية في مذهبه، وظهر هذا الاهتمام فيما ألفه من كتب حول الولاية والأولياء، كما ظهر فيما وضع من أسئلة بلغ عددها مائة وخمسة وخمسين سؤالاً حول الولاية، وقد جعلها اختبارًا للذين يدَّعون الولاية أو يتظاهرون بأعمالها، دون أن يكونوا جديرين بمقامها، ومن هؤلاء الأدعياء رجل لم يصبر على السير في طريق الله تعالى، بل أصابه الملل من مواصلة العبادة، ولهذا لم يرتفع عمله إلى الله تعالى لعدم توفر الصبر والإخلاص فيه، لكنه لم يواجه نفسه بذلك، بل أقبل على النسَّاك يتشبه بأعمالهم، وينطق بكلامهم من غير ذوق لحقائقها ومضمونها. والترمذى يتوجه بالأسئلة إلى هذا وأمثاله من أدعياء الولاية، حتى يقفوا على حقيقة مقامهم؛ لأنهم لن يتمكنوا من الإجابة على هذه الأسئلة التي وضعها؛ لأنها تحتاج إلى ذوقٍ لها وعلم مباشر بمعانيها وحقائقها [2].

وقد كان من أغرب ما قاله الحكيم الترمذي عن الولاية ما تحدث به عمن يسميه "خاتم الأولياء" [3]، ويقصد الترمذي – بكلامه عنه – أن دائرة

(١) انظر: كشف المحجوب ٢/٤٤٢.

(٢) انظر كتابه: ختم الأولياء، تحقيق د/ عثمان يحيى ص١١٤-١١٧.

(٣) السابق ص٣٣٦، وما بعدها، ٤٥٧، ٤٥٨، إلى مواطن أخرى.

الولاية ليست متصلة باقية طالما كان هناك مؤمنون بالله ورسوله، بل إنها تختم وتغلق مثلما أُغلقت دائرة النبوة ببعث محمد – صلى الله عليه وسلم – وهي فكرة لم يسبق أحد إلى الحديث عنها قبل الترمذي، وليس لها كما يقول ابن تيمية ذِكْر في كتاب الله وسنة رسوله [1]، وقد كان حديث الترمذي عن ختم الولاية من أسباب ثورة أهل ترمذ عليه، واتهامهم له بالتكفر بسبب ما نسب إليه حولها من أفكار ربما تنال من قدر النبوة، وتوحي بأنه يجعل خاتم الأولياء أفضل منهم.

ويُفْهم من حديث الترمذي عن خاتم الأولياء أنه ولي يصطفيه الله تعالى ويجتبيه إذا أتى وقت زوال الدنيا، ويخصه بختم الولاية، ويمنحه من درجات الولاية أعلاها، ويجعله حُجَّة على الأولياء يوم القيامة. فهو سيِّدهم، كما أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – هو سيد الأنبياء، ومن مظاهر أفضليته على الأولياء أنه يأخذ من الأسماء الإلهية بحظ لا يتيسر لغيره منْها، كما أن نصيبه من أجزاء النبوة (التي هي فوق الأربعين في أحاديث الرسول – صلى الله عليه وسلم) لا يُدَانَى، وقد جاء ذلك في سياق حديثه عن طائفة المحدَّثين [2]، حيث إنهم ذوو درجات ومنازل مختلفة، فمنهم من أُعْطِي ثُلُث النبوة، ومنهم من أُعطي نصفها، ومنهم من له الزيادة، حتى يكون أوفرهم حظًا في ذلك مَن له ختم الولاية.

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٢٣/١١.

(٢) بفتح الدال، وهم الذين جاءت إليهم الإشارة في كلام الرسول – صلى الله عليه وسلم– عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، "قد كان يكون في الأمم قبلكم مُحَدَّثون، فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم"، وقد ذكر مسلم هذا الحديث ثم قال: قال ابن وهب: تفسير محدَّثون: ملهمون. صحيح مسلم بشرح النووي، طبعة الشعب، كتاب فضائل الصحابة ٢٥٩/٤.

ويذكر الترمذي أن خاتم الأولياء هو أوثقهم صلة وأقربهم إلى الرسول صلى الله عليه وسلم. وهو يصفه بصفات تشير إلى قبوله للنظرية التي سميت بنظرية النور المحمدي، التي تجعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذا وجود نورانيٍّ حقيقي سابق على وجوده البشري، بل سابق على وجود الخلائق [1] كلها، وهي نظرية وُجدت عند طوائف الشيعة الذين يفسرون عن طريقها ما يجعلونه للأئمة من مكانة روحية تجعلهم أولَى الناس بخلافة الرسول – صلى الله عليه وسلم، كما تجعل لهم هذا الاختصاص بمعرفة باطن الشريعة وأسرارها الروحية، ثم ظهرت الفكرة في نطاق التصوف لدى بعض الصوفية، ومنهم سهل بن عبد الله التستري في كتابه في التفسير، ثم ظهرت لدى الحلاج في كتاب الطواسين.

ثم ظهرت بعض الظهور لدى الحكيم الترمذي، حيث وصَفَ خاتم الأولياء بقريب مما يوصف به خاتم الأنبياء وهو الرسول – صلى الله عليه وسلم، فإذا كان خاتم الأنبياء هو الأول في العلم وفي المشيئة وفي الوجود، فإن خاتم الأولياء له شيء من ذلك؛ لأنه لم يزل مذكورًا في البَدء "إذ هو أوّل في الذكر، وأول في العلم، وأول في المشيئة، وأول في المقادير، وهو أول في اللوح المحفوظ، وأول في الميثاق، (ثم) هو أول في المحشر، وأول في الإفادة، وأول في الشفاعة، وأول في الجِوار، وأول في الدار (الجنة) وأول في الزيارة، فهو –في كل مكان– أولُ الأولياء، كما كان محمد صلى الله عليه وسلم أول الأنبياء [2].

ولعل الترمذي أحَسَّ أنه كاد يتجاوز الحدود أو تجاوزها فعلاً، وأن المستمع لحديثه سيقع في رُوعه أن هذا الخاتم له مقام محمد – صلى الله عليه

(١) ختم الأولياء ٣٣٦ وما بعدها.

(٢) ختم الأولياء ص٣٤٥.

وسلم، ولذلك قال: "فهو من محمد – صلى الله عليه وسلم– عند الأُذُن، والأولياء عند القَفَا" (١).

ثم كان الترمذي حريصًا على أن يوضح أن هذا الخاتم لا يرقى إلى مقام الأنبياء، ولا يسمو إلى مكانتهم؛ لأنه ليس بنبي، ولذلك تنطبق عليه القاعدة العامة التي يقول بها أهل الحقائق من الصوفية، وهي أن الأنبياء أفضل من الأولياء، وقد شهد له بذلك ابن تيمية، الذي فرق بينه وبين غيره من القائلين من بعده بختم الولاية، حيث جاء في كلام بعضهم ما يؤدي إلى القول بتفضيل خاتم الأولياء على الأنبياء من بعض الوجوه، ولكن الترمذي لم يكن من هؤلاء "فإن هذا لم يَقُلْه أبو عبد الله الحكيم الترمذي، ولا غيره من المشايخ المعروفين، بل الرجل أجَلُّ قدرًا، وأعظم إيمانًا من أن يفتري هذا الكفر الصريح"(٢).

وإذا كان ابن تيمية يُبَرِّئه مما وقع فيه غيره فإنه أخذ عليه شيئين: أولهما: أنه هو الذي سبق إلى ابتداع هذا اللفظ الذي لم يقُلْ به أحد من سلف الأمة وأئمتها، وإن هذا اللفظ – على فَرْض صحته– ينطبق على آخِرِ مؤمن تقوم عليه القيامة، فهو – عندئذ– آخِر الأولياء وجودًا؛ لأن لكل مؤمن نصيبًا من الولاية على قدر إيمانه وطاعته وتقواه، أما الأمر الثاني فهو مترتب على ذلك، وهو أنه لا يلزم من وصف هذا المؤمن بأنه خاتم الأولياء – بهذا المعنى– أن يكون أفضل المؤمنين والأولياء ولا سيدهم ولا أقربهم إلى الأنبياء؛ لأن ذلك يقتضي أن يكون هذا الأخير الذي تقوم عليه القيامة أفضل

---

(١) السابق: الموضع نفسه .

(٢) الرسائل والمسائل، طبعة الشيخ رشيد رضا ٦٦/٤، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى ٣٧٣/١١-٣٣٧.

من أبي بكر وعمر وغيرهما من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم المشهود لهم بالفضيلة والتقدم على من سواهم [1].

● وتجدر الإشارة إلى أن حديث الترمذي عن خاتم الأولياء ليس فيه تحديد ولا تعيين لهذا الخاتم في شخص معين، وتدل نصوصُه على أنه لا يقصد به عيسى عليه السلام؛ لأن عيسى -عند مجيئه آخر الزمان- لن تفارقه نُبُوَّتُه، وإن كانت ستندرج كما يقول أهل السنة، في حكم نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم، ثم إن نصوصه لا تدل على أنه يقصد بخاتم الأولياء: المهدي الذي جاءت بعض الأحاديث بظهوره في أواخر الزمان، ومما يدل على ذلك أنه يفرق بين المهدي وخاتم الأولياء [2]، ثم لا تدل نصوصه على أنه يقصد أن يكون هو نفسه خاتم الأولياء؛ لأن هذا الختم - كما قال- سيأتي في آخر الزمان عند وقت زوال الدنيا".

ولعل ما تعرض له الترمذي من أذى بسبب أقواله في الولاية وختمها كان سببًا في صرف الصوفية عن الحديث عنها، فلا نكاد نجد ذكْرًا عندهم لخاتم الولاية، وظل الأمر على ذلك إلى أن جاء محيي الدين بن عربي (٦٣٨هـ) فأفاض في الحديث عنها، وسار بها شوطًا كبيرًا تباعدت فيه آراؤه كثيرًا عن آراء سلَفِه الترمذي الذي وضع المصطلح، وحدد أساس الفكرة، ولكنه لم يبلغ بها المدى الذي بلغته عند ابن عربي.

عند ابن عربي [3]:

وقد سلك ابن عربي في حديثه عن ختم الأولياء منهج الإلْغَاز والإسرار،

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١١/٢٢٣، ٤٤٤.

(٢) انظر: ختم الأولياء ٤٣٦.

(٣) انظر: ذلك تفصيلاً في بحثنا للدكتوراه بعنوان: الولاية عند محيي الدين ابن عربي، دار العلوم ١٩٨٠م، والتصوف للدكتور عفيفي ٣٠٨-٣١٤.

معللاً ذلك بأنه قد أُخِذَ عليه العهدُ بألا يفشي سِرَّهُ، ولا يظْهِـر أمـره، وقـد تعرضت آراؤه حول الفكرة لنوع كبير من التطور، حيث مـرت بمراحـل متعددة، إلى أن استقرت على رأي معين له فيها.

ومما يوضح ذلك أنه ذهب إلى أن خاتم الأولياء هو عيسـى - عليـه السلام، وجاء ذلك دون تصريح به في كتاب له يسمى "عنقاء مغرب"، وقـد ساق كلامه عنه في جو من الغموض والرغبة في الإخفاء، وإن كان ما ذكره من أوصافه يدل على أنه يقصد المسيح عيسى ابن مريم.

ثم اتجه ابن عربي - في بعض كتبه الأخرى- ولا سيما كتابه الضـخم الفتوحات المكية إلى القول بوجود اثنين تُخْتَم بها الولايـة، أحـدهما يخـتم الولاية العامة، وثانيهما يختم الولاية الخاصة، والمقصود بالولايـة العامـة: دائرة الولاية المصاحبة لدائرة النبوة منذ ظهرت إلى الوجود؛ أي: منـذ آدم عليه السلام، إلى محمد - صلى الله عليه وسلم، والخاتم الذي يختم هذا النوع من الولاية هو عيسى عليه السلام، الذي كان في عهده نبيًّا ورسولاً، ولكنـه يبعث في آخر الزمان حاكمًا بشرع محمد - صلى الله عليه وسلم، وتابعًـا له، تشريفًا للرسول عليه السلام.

وأما الختم الثاني فهو الختم الخاص الذي يختم الولاية الخاصـة التـي ترتبط برسالة محمد - صلى الله عليه وسلم، ويسميه ابن عربي ختم الولاية المحمدية، وهو يصفه بأنه على قَدَم رسول الله، وأنه لـيس فـي الأوليـاء المحمديين من هو أكبر منه وأعلى منه مقاما، ولكنه يـأتي فـي الفضـيلة والمرتبة بعد خاتم الولاية العام الذي هو عيسى عليه السلام. وعن خصائص هذا الخاتم يقول ابن عربي: إنه أعلم الخلق بالله، بعد الأنبياء، ولا يكون في زمانه من هو أعلم بالله وأمره منه، كما يصفه بأنه جـامع لعلـوم الأوليـاء

المحمديين، وهو يشرح ذلك بأن الرسول – صلى الله عليه وسلم – هو خاتم النبيين، ولمّا أوتي محمد– صلى الله عليه وسلم – هذا المقام أتاه الله جوامع الكلم، وجعل الشرائع كلها مندرجة في شريعته، مثلما يندرج نور الكواكب في نور الشمس، وهكذا الخاتم، لما كان خاتمًا للولاية اندرجت علوم جميع الأولياء المحمديين في علمه[1] وبمقتضى هذا التشبيه يكون هذا الخاتم هو المشكاة أو الواسطة التي يتلقى منها الأولياء المحمديون علومهم.

• ولم يصرح ابن عربي بشخص هذا الخاتم من أول وهلة، بل إنه سلك مسلك الإلغاز والتدرج، حتى وصل في نهاية المطاف إلى أن يقول عن نفسه أنه هو خاتم الأولياء المحمدين، ومن أقواله في ذلك:

أنا خَتْم الولاية دون شك   لِورْث الهاشمي مع المسيح [2]

وقد جاء بعد ابن عربي مَن اعترف له بهذه الصفة، كما جاء بعده من ادَّعاها لنفسه أو ادعاها له بعض أتباعه، بل إن بعض الطرق تنتسب إليها، ويظهر هذا لدى طائفة الختمية التي تنتشر في بعض البلاد الإسلامية.

ويمكن القول بأن الفكرة –في أساسها– تفتقر إلى أدلة إثباتها، لا سيما من الأدلة الشرعية، ثم هي مختلطة ببعض النظريات التي تفتقر مثلها إلى

(١) القياس مع الفارق؛ لأن اختيار الرسول – صلى الله عليه وسلم – لختم الرسالة والنبوة إنما كان بأمر إلهي معلوم ومنصوص عليه في القرآن والسنة، أما القول بوجود خاتم للأولياء، فهو من أفكار ابن عربي ومن قبله الترمذي، وليس لديهما من النصوص ما يؤيده ويؤكده، ثم إن وجود مثل هذا الختم للأولياء لا ضرورة له؛ لأن ولاية الله باقية لأهل الإيمان والتقوى، كلٌ على قدر إيمانه وتقواه.

(٢) انظر: الفتوحات المكية ٢٤٤/١، والهاشمي هو الرسول – صلى الله عليه وسلم، والمسيح هو عيسى الذي يقول ابن عربي: إنه رآه في الرؤيا وأنه –أي: ابن عربي– قد دخل الطريق على يديه.

الأدلة الشرعية كالقول بالنور المحمدي، الذي يقول بسَبْق الرسول – صلى الله عليه وسلم – في وجوده الحسّي على وجود الخلائق كلها، ثم إن هذه الفكرة تثير مشكلات كثيرة حول علاقة خاتم الأولياء بالأنبياء على وجه العموم وبمحمد – صلى الله عليه وسلم – على وجه الخصوص، حيث جاء في بعض نصوص ابن عربي ما يوحى بأفضلية خاتم الأولياء –في بعض الأمور– على خاتم الأنبياء، وكان هذا مدعاة للهجوم الشديد عليه من كثير من المسلمين، ويأتي في مقدمتهم ابن تيمية الذي تعقب آراء ابن عربي في مواطن كثيرة من كتبه [1].

والمسألة – في جملتها– تحتاج إلى تناول طويل لا يتسع له المقام، ولكننا سنشير إلى ذلك إشارة مجملة نتناول فيها علاقة الولاية بالنبوة، بإيجاز لدى الصوفية بصفة عامة.

علاقة الولاية بالنبوة عند الصوفية:

يدلنا النظر في كتب العقائد والفرق، وفي بعض كتب الصوفية أنفسهم أنه قد وُجِد من بين المنتسبين إلى الزهد والتصوف من قالوا بتفضيل الولي على النبي، وقد ذكر الأشعري في المقالات أن من النسّاك من يزعم أن العبادة تبلغ بهم أن يكونوا أفضل من النبيين والملائكة المقربين [2].

ويذكر ابن حزم – وهو من خصوم الصوفية – أنه سمع عن قوم من الصوفية أنهم يقولون: إن الولي أفضل من النبي [3]، ويضيف إلى هذا قوله:

---

(١) انظر: على سبيل المثال: الجزء الثاني من مجموع الفتاوى، وكتابه الرسائل والمسائل في مواضع كثيرة منه.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين، طبعة الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية ط٢/١٩٦٩م، ج١/٣٤٤.

(٣) انظر: الفصل ٤/٢٢٦، ٢٢٧.

"وكنا لا نحقق هذا على أحد يدين بدين الإسلام". وذكر حاجي خليفة أنه توجد فرقة تسمى "الأوليائية"، وهي فرقة مُبْطلة كان من أقوالها: القول بتفضيل الولي على النبي، ولا ينكر مؤرخو الصوفية وعلماؤهم أنه قد وجد من بين المنتسبين إلى التصوف مَن وقعوا في الضلال لأسباب كان من بينها القول بتفضيل الولاية على النبوة، وقد أشار أبو نصر السراج الطوسي إلى طائفة من هؤلاء الغالطين الذين استندوا في رأيهم بتفضيل الأولياء إلى قصة موسى والخضر – عليهما السلام، فعلى الرغم أن موسى نبي، بل من أولي العزم من الرسل، فإنه قد ذهب إلى العبد الصالح الذي ذكرت السنة أنه هو الخضر، وقد وصفه الله بقوله: ﴿ فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً ﴾ [الكهف: ٦٥] (١)، وقد عرض عليه موسى – عليه السلام – أن يتبعه ليتلقى منه بعض ما يعلمه مما غاب علمه عن موسى، فأخبره الخضر أنه لن يستطيع معه صبرًا؛ لأنه لا علم له ببواطن الأمور، وخفايا الأسرار التي يعلمها الخضر، فتعهَّد له موسى بأن يكون صابرًا مطيعًا لكل ما يقوله له أو يأمره به، فَقَبِلَ الخضر هذا، لكنه اشترط عليه ألا يسأله عن شيء حتى يحدث له منه ذكرًا، ووقعت بعض الأحداث التي سارع فيها موسى إلى الإنكار والاستنكار على الرغم من تعهده بألا يقع في شيء من ذلك، وتكرر ذلك ثلاث مرات أولاها عندما خرق الخضر السفينة التي ركباها، وثانيتها عندما لقي الخضر مع موسى غُلامًا فقام بقتله دون جريرة ظاهرة منه، ثم جاءت الثالثة عندما دخلا إلى قرية فاستطعما أهلها فلم يطعماهما، ومع هذا قام الخضر بإصلاح جِدَارٍ مائل فيها.

وقد استنكر موسى فعله في المرات الثلاث، واعتبر الخضر ذلك نقضًا

---

(١) وانظر الآيات بعدها إلى الآية ٨٢.

من موسى لعهده معه، فقال له: ﴿ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ﴾ ، ثم قام بإخباره بالأسرار والحِكَم التي كانت وراء هذه التصرفات التي قام بها. ومعنى ذلك عند القائلين بأن الولي أفضل من النبي أن الخضر علِمَ من العلوم ما لم يعلمه موسى النبي الكليم، وقد ذكر السراج في حديثه عنهم قوله: فظنت هذه الطائفة الضالة أن ذلك نقص في نبوة موسى – عليه السلام – وزيادة للخضر –عليه السلام – على موسى في الفضيلة، فأداهم ذلك إلى أن فَضّلوا الأولياء على الأنبياء عليهم السلام.

وقد رد السراج عليهم بأن الله عز وجل يخص من يشاء بما يشاء كيف يشاء كما خص كل نبي من الأنبياء بما شاء الله له من المعجزات، بل إن الله تعالى يخص بعض الخلائق بما شاء دون أن يستدعي هذا تفضيلاً لهم على غيرهم، وقد أشار في هذا السياق إلى هدهد سليمان الذي علم ما لم يعلمه غيره من الطيور أو الإنس [١] أو الجن دون أن يستدعي ذلك أنه أفضل منهم، ثم إن الرسول – صلى الله عليه وسلم – مَدَح بعض الصحابة ببعض العلوم، فقال: "أفْرضكم زيد، وأقرؤكم أُبَيٌّ، وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل" [٢]. وقد شهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لعشرة من الصحابة بالجنة، ليس هؤلاء (الثلاثة) منهم، ونحن نعلم أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه أفضل منهم.

ثم يشير السراج إلى مسألة هامة حاسمة، وهي أن الولي لا يكون وليًا، ولا ينال مقامات الولاية، ولا يرتقي في درجاتها إلا بحُسْن اتباعه للنبي،

---

(١) والإنس جميعًا، بمن فيهم سليمان –عليه السلام– نفسه. ويحكي القرآن ذلك على لسان الهدهد. انظر: الآية ٢٢ وما بعدها من سورة النمل.

(٢) سنن ابن ماجة، المقدمة، باب فضائل خبَّاب، رقم ١٥٤، ١٥٥، ١/٥٥، ومسند أحمد ٣/٢٨١.

فكيف يجوز أن يُفَضَّل التابع على المتبوع، والمقتدِي (بكسر الدال) على المقتدَى به (بفتح الباء)، وإنما يعطي الأولياء رَشَاشة مما يعطي الأنبياء، ثم إن الأنبياء لهم الرسالة والنبوة. ولهم الوحي المباشر من الله تعالى أو بواسطة جبريل عليه السلام، وليس للأولياء ذلك، "والولاية والصديقية منوَّرة بأنوار النبوة، فلا تلحق النبوة أبدًا، فكيف تفضل عليها"[1].

وقد كان الصادقون من الصوفية حريصين على تقرير هذه المسألة في مقام ذكرهم لعقائد الصوفية، أو في سياق عرضهم لأقوالهم، ومما جاء في حديثهم عن عقيدة الصوفية قول الكلاباذي: "وأجمعوا – جميعًا– أن الأنبياء أفضل من البشر، وليس في البشر من يوازي الأنبياء في الفضل، لا صدِّيق، ولا وليّ، ولا غيرهم، وإن جل قدره وعظم خطره"[2]، ومنها قول القشيري: "فأما رتبة الأولياء فلا تبلغ رتبة الأنبياء – عليهم السلام، للإجماع المنعقد على ذلك، وهذا أبو يزيد البسطامي سُئِل عن المسألة فقال: مَثَلَ ما حصل للأنبياء – عليهم السلام – كمثل زِق (قِرْبة) فيه عسل ترشح منه قطرة، فتلك القطرة مثل ما لجميع الأولياء" [3]. ويقول الهجويري: إن هذا

(١) راجع اللمع ٥٣٥–٥٣٧، وهناك من الإشارات في الآيات نفسها ما يدل على أن الخضر كان نبيًّا أيضًا، ومن دلائل ذلك وصفه بأنه أوتي رحمة من عند الله، وعلمًا من لدن الله، ثم إنه قال في نهاية القصة: وما فعلته عن أمري؛ أي: أنه مأمور بذلك من الله تعالى، وعلى هذا التفسير لا يكون في المسألة إشكال؛ لأن ذلك يكون من باب التفاضل بين الأنبياء، وهو أمر لا حرج فيه، بل لقد جاء التصريح به في بعض الآيات القرآنية ومنها الآية ٢٥٣ من سورة البقرة والآية ٥٥ من سورة الإسراء.

(٢) التعرف: ٦٩، وانظر أقوالاً كثيرة فيها وفي ص٧٠.

(٣) القشيرية ٦٦٤، وانظر: التعرف ص٧٠، وتوجد للبسطامي أقوال أخرى منسوبة إليه تتجه وجهة أخرى، ولكنها ربما كانت صادرة عنه في حالة غلبه وجد أو حالة شطح أو سكر كما قال الصوفية؛ لأن ما ثبت عنه من الأقوال الصحيحة أكثر وأعظم. وانظر ما ذكرناه عن ابن تيمية من قبل.

الإجماع على تفضيل الأنبياء لم يشذّ عنه أحد من أهل السنة ولا من محققي هذه الطريقة [1].

وهذا هو الموافق لما استقر عليه التصوف لدى أعلامه المحققين من ضرورة الاقتداء والأسوة بالرسول - صلى الله عليه وسلم، لما جعل الله فيه من الكمال، وما بعثه من الخير والهدى، ولما أوجب له من الإيمان برسالته، والطاعة والمحبة له، بل إن هؤلاء يجعلون من مفاخرهم ومآثرهم التي يفتخرون بها على من سواهم أنهم "استبحثوا أخبار رسول الله - صلى الله عليه وسلم، التي وردت في أنواع الطاعات والآداب والعبادات والأخلاق الشريفة والأحوال الرضية، وطالبوا أنفسهم بمتابعة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- والأسوة به، واقتفاء أثره، بما بلغهم من آدابه وأخلاقه وأفعاله وأحواله، فَعظّموا ما عَظّم، وصَغّروا ما صَغّرَ، وقللوا ما قل، وكثّروا ما كثّر، وكرهوا ما كره، واختاروا ما اختار، وتركوا ما ترك، وصبروا على ما صبر، وعادَوْا من عادى، ووالَوْا مَنْ وَالى، وفَضّلوا من فضل، ورغبوا فيما رغب، وحذروا ما حذر؛ لأن عائشة - رضي الله عنها - سئلت عن خلق رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: كان خلقه القرآن" [2].

وبسبب هذه المكانة الرفيعة التي للرسول - صلى الله عليه وسلم - ربطوا التصوف بمتابعته والتزام نهجه واتباع طريقته، ووردت في ذلك أقوال كثيرة، كانت عندهم بمثابة ضوابط للتصوف ومعايير له، ومن بين أقوالهم هنا: "عِلْمُنا (التصوف) مُشَيَّد على الكتاب والسنة، وقولهم: من أمَّر

(١) انظر: كشف المحجوب ٢/٤٧٤-٤٧٧، وقد ذكر ابن تيمية أيضا أن شيوخ الصوفية متفقون على تفضيل الأنبياء على الأولياء. انظر الصفدية، بتحقيق د/ محمد رشاد سالم، ١/٢٤٨.

(٢) اللمع ١٣٣.

السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمَّر الهوى على نفسه قولاً وفعلاً نَطَق بالبدعة" إلى أقوال كثيرة أخرى (١).

وقد كان هذا الحب للرسول - صلى الله عليه وسلم - من معالم التصوف الموافق للسنَّة (٢)، كما كان من معالم هذا الفن الأدبي الذي اشتهر به الصوفية، وهو المدائح النبوية التي تتميز عن كثير من المدائح لغيره - صلى الله عليه وسلم- بأنها تفيض صدقًا، وتتوهج حُبًّا، وتسري نسيمًا عذبًا، وتنعكس فيها لواعج الشوق إليه، والحب له، وهو تخلو مما وجد أو يمكن أن يوجد في المدائح الأخرى من رياء وتملق، ورغبة في العطاء المادي الزائل، أما العطاء المرجُو أو المنتظر من مدحه - صلى الله عليه وسلم، فهو رضا الله ورضوانه ورجاء صحبته، والقرب من حضرته في الجنة (٣).

ولقد بلغ الحبُّ له إلى حد الدعوة إلى هذه النظرية التي أشرنا إليها من قبل؛ وهي نظرية النور المحمدي التي تجعل للرسول - صلى الله عليه وسلم- وجودًا نورانيًّا حقيقيًّا سابقًا على وجوده البشري الزماني، وهي نظرية تدل - على الرغم مما يمكن أن يوجه إليها من ملاحظات أو مآخذ - على المدى الذي وصل إليه الحب للرسول - صلى الله عليه وسلم، بحيث لا يمكن القول بأن من اتباعه من يقاربه - فضلاً عن أن يَعْلُوَهُ- رِفْعَةً ومكانة ومقامًا.

وهكذا يتفق الصوفية - إلا بعض من شذ منهم- على أن النبوة أفضل من الولاية، وأن الولاية تستمد مكانتها، ويتحدد طريقها على هدى نور النبوة، التي لها عندهم أرفع مقام.

* * *

---

(١) السابق ١٤٤-١٤٦.

(٢) انظر د/ حسن الشافعي: فصول في التصوف ص٥٧ وما بعدها.

(٣) خصص الدكتور زكي مبارك كتابًا لدراسة هذا الفن الأدبي بعنوان المدائح النبوية في الأدب العربي، نشر مصطفى البابي الحلبي.

ثانيًا: الصوفية والمعرفة

يُقصد بالمعرفة عند الصوفية: المعرفة الذوقية الإلهامية التي يتفضل الله تعالى بها على عباده الذين جاهدوا أنفسهم، وقاوموا شهواتهم، والتزموا بطاعته، وانتسبوا إلى محبته، وتطلَّعوا إلى عطائه وفضله ومِنَّتِه، فإذا كانوا على هذا النحو أفاض الله تعالى عليهم من أنواره تفضلا منه، وألقى في قلوبهم من أسراره: علمًا لَدُنيًّا، لم يكتسبوه بوسائل المعرفة المعتادة أو المعهودة كالمعرفة الحسية أو العقلية، وهذا النوع من المعرفة هو الذي يفخر به الصوفية، ويرفعون من قدره، وينتسبون إليه أكثر من سِوَاه.

وفي ذلك يقول الكلاباذي عن علم الصوفية الذي يسميه علم الإشارة وعلم المشاهدات والمكاشفات، "وهو العلم الذي تفردت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم"[1]، ويقول الغزالي: "فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهية دون التعليمية"، ولذلك "قالوا: الطريق تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما(إذا) حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب، وانشرح الصدر، وانكشف له سر الملكوت، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغِرَّة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة، وإحضار الهِمَّة، مع الإرادة الصادقة، والتعطش التام، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة" [2].

---

(١) التعرف ٨٧.

(٢) الإحياء ٢٥/٣، وانظر: القشيرية ٦٠١/٢.

ويرتبط هذا عند الصوفية بعدد من المقدمات، ومن أهمها صَرْف القلب والنفس عن الانشغال بالدنيا، وذلك بالزهد فيها، والاستعلاء عليها، وعدم الاستغراق في أحوالها؛ لأن ذلك يصرف القلب عن تركيز قواه انتظارًا لِلَحْظَة "الكشف" التي تتم له، ومما يساعد على ذلك العزلةُ [1] التي يمكن اللجوء إليها، طلبًا لاجتماع الهمة، وتركيز الإرادة، وتقليل الشواغل التي تُشتِّتُ الفكر، وتصرف النفس عن التركيز والتوحُّد، فإذا خلا بنفسه كان عليه أن ينشغل بالذكر لله تعالى، متدرجًا في مقاماته، من ذكر اللسان إلى ذكر القلب الذي يستحضر فيه معاني الذكر، دافعًا الوساوس عن نفسه، متجهًا بعين قلبه إلى تنزّل رحمات الله عليه "وعند ذلك، إذا صدقت إرادته، وصَفَتْ همته، وحسُنت مواظبتُه فلم تجاذبه شهواته، ولم يشغله حديث النفس بعلائق الدنيا تَلْمَعُ لوامعُ الحق في قلبه، ويكون في ابتدائه كالبَرْقِ الخاطف لا يثبت، ثم يعود، وقد يتأخر، وإن عادَ فقد يثْبت، وقد يكون متخطَّفًا (خاطفًا)، وإن ثبت قد يطول ثباته، وقد لا يطول. ومنازل أولياء الله تعالى لا تُحْصَر، كما لا يحصى تفاوت خَلْقِهم وأخلاقهم، وقد رجع هذا الطريق (إذن) إلى تطهير مَحْضٍ من جانبك، وتصفيةٍ وجلاء، ثم استعداد وانتظار فقط" [2].

ويتضح من هذا الذي قاله الغزالي، ومما قاله الصوفية من قبله ومن بعده أن مجاهدة النفس شرط ضروري من شروط حصول هذه المعرفة الإلهامية، التي لا تعطي لنفس منغمسة في الشهوات؛ لأن الشهوات تطمس عين البصيرة، وتجعل القلب كالمرآة الصَّدِئة أو المحجوبة بما

(1) وليست العزلة أو الخلوة دائمة عند الصوفية، ولكنها مؤقتة كما أشرنا عند الحديث عن الأخلاق.

(2) الإحياء ٣/٢٥، ٢٦.

ينتشر على صفحتها من غُبار وشوائب، ولذلك قالوا: "فكلما منعوا النفس شهوة آتاهم الله على منعها نُورًا في القلب، فقويَ القلبُ، وضعفت النفس، وحَيِي القلبُ بالله جل ثناؤه، وماتت عن الشهوات حتى امتلأ القلب من الأنوار" [1].

وقد شُغف الصوفية بهذا العلم، وسعْوا إلى إعْداد أنفسهم لتلقيه بهذه المجاهدات الشاقة التي تَفنّنُوا في تحديدها، واجتهدوا في تحصيلها، ولكنهم كانوا حريصين على بيان أن حصول هذا العلم لهم ليس ثمرة ضرورية واجبة بعد حصول مقدّماته، بل إن وقوعه هو فضل من الله تعالى، إن شاء مَنَحه، وإن شاء مَنَعه، فليس يشهد العبد إلا ما أُشْهِد، ولا يستبين إلا ما أُبينَ له، وأريد به، فإذا تخلت العناية عن العبد فإنه لا ينفعه شيء، فهو يعمل في بطالة لا أُجرة له، ولا كَشْفَ له، ومثل هذا لا يزداد بعلمه من الله إلا بُعْدًا، فالفتح جُودٌ ومِنَّة، وليس أمرًا لازمًا، ولذلك قد لا يناله بعض أهل المجاهدة مع شدة مجاهداتهم، وكثرة طاعاتهم؛ لأن الأمر إلى الله تعالى، يفعل ما يشاء، ويعطي من يشاء، ومن أجل ذلك كان على السالك أن يبذل جهده للوصول إلى هذا المقام، لكن عليه أن يصرف عن قلبه أن العطاء واجب، وهو بعبارة أحد الصوفية: له التعمل في الوصول، وما له تعمُّل فيما يكون من الحق عند الوصول، ثم عليه مع هذا أن يعلم أن عطاء الله تعالى ليس لكل أحد وأن آيات الله وعهده، وما يمنحه من العلم إنما يكون من مكاشفة قدرته وعظمته، وآياتُ الله لا تكون للفاسقين، وعهدُه لا ينال الظالمين، وفضله لا يكون للزائغين، ومِنَّتُهُ لا تكون للمبطلين [2].

---

(١) الرياضة وأدب النفس للترمذي ص١٥.

(٢) انظر قوت القلوب ١/٢٩٤، ٢٩٥، ٣٥٣.

الاستدلال لهذا العلم اللدُنيِّ الإلهامي:

كان الصوفية على علم بأنهم يتحدثون عن طريق غير معهود من طرق المعرفة. فلقد تعارف الناس على أنه يمكن التوصل إلى المعرفة عن طريق الحس أو العقل أو عن طريق تكاملهما وتعاونهما في كشف المجهول والتوصل إلى العلوم، وزيادة الخبرة الإنسانية، ولكن الصوفية كانوا يُضيفون- إلى ما سبق - هذه الوسيلة غير التقليدية التي كانوا على بيِّنة من أنها لن تكون موضع رضا العقليين أو الفلاسفة، الذين يتحدثون عن طرق مضبوطة ووسائل معروفة يمكن الأخذ بأسبابها وتحصيل المعرفة عن طريقها. ومن أجل هذا عُني الصوفية -على اختلاف عقائدهم ومنطلقاتهم- ببذل جهود كثيرة كانت غايتهم من ورائها أن يُثبتوا أن هذه المعرفة التي تحدثوا عنها وسَعَوا إليها مُمكنة وليست مستحيلة، بل إنها - بحسب تعبير الغزالي - كثيرة الوقوع، وأنها أساس كثير من المعارف؛ لأن ما يقذفه الله تعالى في القلب من أنوار اليقين "هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظَنَّ أن الكشف (العلم الذوقي الإلهامي) موقوف على الأدلة (العقلية) المحرَّرة فقد ضَيَّقَ رحمة الله الواسعة" [1].

ولقد أراد الصوفية ألا يكون الأمر مجرد دَعْوى، ومن أجل ذلك حرصوا على تقديم عدد من الأدلة على إمكان هذه المعرفة وعدم استحالتها، وتنوعت هذه الأدلة -عند الصوفية المسلمين- ما بين أدلة شرعية دينية، وأدلة عقلية أرادوا بها أن يثبتوا لخصومهم بالعقل نفسه أن وراء العقل مرتبة أو درجة أو مستوى لا يستطيع العقل -بما فيه من قُوَى، وما تيسر له من وسائل- أن يتوصل إليها، ومن ثم فإن عليه ألاَّ ينكر وجود هذا المستوى

---

(١) المنقذ من الضلال ١١٥، وقد أضيف ما بين الأقواس إيضاحًا للفكرة .

بسبب عجزه عن إدراكه أو تحصيله؛ لأن مجرد العجز ليس برهانًا ولا دليلاً، ولأن عدم الوجود ليس دليلا على العدم.

الأدلة الشرعية:

من الأدلة التي استحضرها الصوفية الإسلاميون: بعض الآيات القرآنية، وبعض الأحاديث النبوية. فمن الآيات قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ﴾ [الأنفال: ٢٩] فالفرقانُ هو النور الذي يجعله الله تعالى في قلوب المتقين، فيفرقون به بين الحق والباطل، وهذا الفرقان هو المخْرَج الذي جعله الله لأهل التقوى في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ ﴾ [الطلاق: ٢، ٣] وهذا الرزق هو العلم بغير تعليم، والفطنة بغير تجربة، والله تعالى يُمِدُ هؤلاء المتقين بالشاهد الصحيح، والحق الصريح، جزاء وفاقًا على ما قدَّموا من خير وأعمال صالحة [١].

ومن الآيات التي استندوا إليها قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ [العنكبوت: ٦٩] فهؤلاء لهم -بفضل الله تعالى- طريقٌ إلى مكاشفات العلوم، وغرائب الفهوم، وهداية إلى أقرب الطرق الموصلة إلى الله تعالى [٢]، ويقول الغزالي عن هذه الآية: فكل حكمة تظهر في القلب، بالمواظبة على العبادة، من غير تعلم فهي بطريق الكشف والإلهام [٣].

ومنها قوله تعالى: ﴿ أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ ﴾ [الزمر: ٢٢] وقد سُئل الرسول – صلى الله عليه وسلم – عن هذا

---

(١) انظر: القوت ١/١٦٤، ٢٤٢، ٢/١٦٠، والإحياء ٣/٣١.

(٢) القوت ١/٢٤٤.

(٣) انظر: الإحياء ٣/٣٠.

الشرح، فقال: هو التوسعة، إن النور إذا قذف به في القلب اتسع له الصدر وانشرح له، قيل: فهل لذلك من علامة؟ قال: نعم: التَّجَافِي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله [(١)].

ومن أهم الآيات التي اعتمد عليها الصوفية في الاستدلال لهذا العلم الكشفي الإلهامي قوله تعالى: ﴿ فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً ﴾ [الكهف: ٦٥] وفي ذلك يقول بعضهم: ومن هناك منبع العلم اللدني الذي أتاه الله لخَضِر [(٢)]، وقال بعضهم: إنما لم يعلم موسى – عليه السلام – ما علمه الخضر، لأن الخضر لم يتعلمه من أستاذ ولا من شخص، فما لم يكن بتعليم أحد إياه، متى كان يعلمه غَيْره؟! [(٣)]

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ ﴾ [الحجر: ٧٥] ويذكر الصوفية في حديثهم عنها ما رواه أبو سعيد الخدري عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم: "اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله" [(٤)].

وقد كان هذا الحديث من جملة الأحاديث [(٥)] التي استدل بها الصوفية

---

(١) القوت ٣٠١/١، والإحياء ٣١/٣. وقد ذكر ابن كثير بعض الطرق لهذا الحديث، ثم قال فهذه طرق لهذا الحديث مرسلة ومتصلة، يشد بعضها بعضًا، انظر تفسيره للآية ١٢٥ من سورة الأنعام في تفسيره، طبعة الشعب ٣٢٦/٣ – ٣٢٨.

(٢) الفتوحات المكية ٤١/٣، وانظر ٣١/١، ١٥٠، ٢٥٤ إلخ.

(٣) لطائف الإشارات للقشيرى ٨٠/٤.

(٤) تفسير التستري ص ٥٣، والقوت ٢٤١/١، والإحياء ٣١/٣، والحديث رواه الترمذي في كتاب التفسير، تفسير سورة الحجر. انظر سنن الترمذي ٣٦٠/٤، ٣٦١، وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وانظر: تفسير ابن كثير، طبعة الشعب ٤٦١/٤، وحلية الأولياء ٢٨١/١٠، ٢٨٢.

(٥) وكذا حديث شرح الصدر الذي أُشيرَ إليه منذ قليل.

للعلم الذوقي الذي هو موضع عزهم وفخرهم، وقد أضافوا إلى ذلك: أقوالاً كثيرة عن الصحابة، ومنها أن عُمَر بعث إلى أمراء الأجناد أن يحفظوا ما يسمعون من المطيعين فإنه تتجلى لهم أمور صادقة، وقول أبي الدرداء: "المؤمن ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق، والله إنهُ للحقُّ، يقذفه الله في قلوبهم ويجريه على ألسنتهم" (1)، ثم أضافوا إلى هذا أقوالًا لبعض الأئمة، ومنها ما قاله الإمام مالك ابن أنس "ليس العلم بكثرة الرواية، وإنما العلم نور يجعله الله في القلب (2)، وما قاله الإمام أحمد: العلم إنما هو ما جاء من فوق، وقد فَسَّره بعض الصوفية بأنه الإلهام بغير تعليم (3).

وقد ساق الغزالي قدرًا كبيرًا من هذه الأدلة وأمثالها مما يوجد لدى الصوفية، ثم قال: "فهذه شواهد النقل (الشرع)، ولو جُمِع فيه كل ما ورد من الآيات والأخبار والآثار لَخَرَجَ عن الحَصْر" (4).

ويمكن القول بأننا نجد من مفكري السلف من تحدث عن هذا العلم الإلهاميّ على نحو قريب من هذا النحو الذي تحدث به الصوفية، كما أنهم استندوا إلى هذه الآيات والأحاديث في حديثهم عما يتفضل الله تعالى به على عباده من المخاطبات والمكاشفات والإلهامات، ومن هؤلاء ابن تيمية وابن قيم الجوزية وغيرهما (5).

---

(1) انظر: القوت 242/1، والإحياء 31/3، 34.

(2) تفسير التستري ص 45.

(3) القوت 282/1.

(4) الإحياء 32/3.

(5) ظهر ذلك لدى ابن تيمية في مواطن كثيرة، من أهمها ما جاء في كتابه: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، وظهر ذلك لدى ابن قيم الجوزية في كتب كثيرة، منها ما جاء في كتابه مدارج السالكين، وانظر مقدمة الجزء الثاني لتحقيق مدارج السالكين بتحقيق كاتب هذه الصفحات 78/2، 79.

الأدلة العقلية:

أ- وإذا كان الصوفية قد استندوا إلى الأدلة الشرعية لبيان أن الشرع لا يمنع من وجود مثل هذا العلم، المشروط بالطاعة والمجاهدة والتقوى، فإن بعض الصوفية قد لجأوا إلى العقل ليستدلوا بالعقل نفسه على أن هذا الطريق إلى المعرفة -وإن يكن غريبًا أو شاقًا أو نادرًا- ليس مستحيلاً، وكانت وسيلتهم إلى ذلك هي توضيح أن هناك مرتبة أو طَورًا وراء العقل لا يستطيع العقل أن يتوصل إليه، وذلك لأنه معزول عنه، وقد أوضح الغزالي هذا بأن العقل معزول عن إدراك بعض المجالات كانعزال قوة الحس عن إدراك المعقولات، فالحواسُ لا تستطيع إدراك ما يتوصل إليه العقل من أفكار مجرَّدة، ونظريات عقلية، مع أن الحواس تُساعِد العقل على اكتساب كثير من معارفه، بل إنها شرط لقيامه بَدْوره في المعرفة، ومما يوضح هذا ويبينه أن الإنسان إذا فقد حاسة من الحواس، فإن العقل لا يستطيع أن يدرك حقيقة ما يتعلق بهذه الحاسة من المدركات الحسية، فالذي يفقد حاسة السمع لا يستطيع أن يعرف حقائق الأصوات وأنواعها، كما لا يستطيع التفرقة بينها، والذي يفقد حاسة البصر لا يستطيع أن يعرف حقائق الألوان ودرجاتها، وليس معنى ذلك أنها غير موجودة، بل هى موجودة، ولكن الإنسان يكون عاجزًا عن إدراكها لعدم وجود أسباب إدراكها لديه، وهكذا يمكن القول بأن هناك مستويات من المعرفة لا يستطيع العقل أن يتوصل إليها ولكن ذلك لا يعني عدم وجودها.

ب- وقد أوضح الغزالي وغيره أن الأمر ليس مقتصرًا على ما يتعلق بالمعرفة الحسية، بل إنه يمتد إلى نطاق التجارب الذوقية الوجدانية التي لا تخلو من جانب ذاتي أحيانًا، فبعض الناس قد يوهَبُ ملكة قول الشعر وصياغته، على حين يُحْرم من ذلك كثير من الناس، ولو اجتمع العقلاء

جميعًا على تفهيم واحد من هؤلاء المحرومين من هذه الملكة الفنية الشعرية طبيعة هذه الملكة، وكيفية الإحساس بالشعر وتذوقه لَمّا تمكّنوا من ذلك [1]، وعليه -عندئذ- أن يُسلِّم لأهل الذوق أذواقهم، دون أن يتطاول عليها بالإنكار؛ لأن الإنكار ليس حجة في ذاته، وإنما هو دليل على العجز غير المبني على البرهان، ولعلّه يكون في كثير من الأحيان استجابة لبعض العادات التي يقع العقل أسيرًا لها "إذ الطّبْعُ مجبول على إنكار غير الحاضر، ولو كان للجنين عقْل لأنكر إمكان وجود الإنسان في متسع الهواء، ولو كان للطفل تمييز فربما أنكر ما يزعم العقلاء إدراكه من ملكوت السماوات والأرض، وهكذا الإنسان في كل طَوْر (مستوى) يُنْكِرُ ما بعده" [2].

وليس من حق العقل - إذن- أن ينكر ما عداه، لأنه في ذاته مفتقر إلى الحواس التي تمدّه بالمعارف والمعلومات التي يعتمد عليها في بناء فِكْرِه، ولو حُرِم من هذه الحواس لَمّا كان بإمكانه أن تكون له معرفة أصلاً ومن ثم فهو -في ذاته- فقير إلى غيره، محتاج إليه، وليس من حقه -إذن- أن ينكر مالا علم له به، فهو قوة من قوى المعرفة ووسيلة من وسائلها، وليس هو القوة الوحيدة .

ج- ويضيف بعض الصوفية إلى هذا أن العقل لا يختلف عن الحواس، فكل حاسة من الحواس لها مجال لا تستطيع أن تتعداه إلى غيره، فالعين لا تسمع، والأذن لا ترى، والفم لا يسمع ولا يرى، والعقل -كذلك- له مجاله الذي لا يتعداه ولا يتخطاه، ومن ثم فليس من حقه أن ينكر ما يخرج عن

---

(١) انظر: المنقذ من الضلال ١٨٢، ١٨٣، ١٩٩، وما بعدها، والتصوف الثورة الروحية للدكتور أبي العلا عفيفي ص ٢٥١.

(٢) الإحياء ٢٢٧/١، ١١/٣.

نطاق إدراكه، وإذا كان العقل يقبل من الحواس ما تقدمه له -مع أنها أقل منه في الدرجة- فإن من واجبه أن يتقبل ما يمكن أن تقدِّمه له قوى أخرى؛ لأنها ربما كانت أعلى منه درجة، وأرفع مقامًا [1].

د- ولم يتوقف الصوفية عند هذا الحد، بل إنه أضافوا إلى ذلك أنهم قد قاموا بنقد المعرفة العقلية من زوايا متعددة، منها: أن العقل يمكن أن يقع في الخطأ بسبب الحواس التي يعتمد عليها، فقد تُخْطِئُ الحواس فيما تقدمه إلى العقل من معارف ومعلومات، وعندئذ يخطئ العقل إذا لم يستطع اكتشاف هذه الأخطاء الواقعة أو الكامنة فيما يصل إليه من المعارف الحسية، فإذا كانت هذه المعارف بمثابة المقدمات التي يبنى عليها العقل أدلَّته، فإن ذلك يكون إيذانًا بأن النتائج المترتبة على هذه المقدمات لن تكون بعيدة عن الخطأ، وهذا يُضْعف الثقة في المعارف العقلية، ويجعلها محتمِلة للشَّكِّ أو الشبهة والوهن.

وقد تكون هذه الأدلة محتملة لذلك أيضًا مع كون المعارف الحسية صحيحة، لأن العقل قد يخطئ هو نفسُه في تفسير ما يتلقاه من المعارف، ويؤدي هذا إلى خطأ النتائج أيضًا، ومن هنا يمكن للفكر أن يقع في الخطأ أو الفساد والغلط، والعقل محتاجٌ -عندئذ- إلى معيارٍ يزن به أفكاره، ويمحِّصها، ليتبين له ما هو صحيح، وما هو فاسد منها، وليس العقل هو المؤهَّل، في هذه الحالة، لأن يكون هو هذا المعيار؛ لأنه هو الذي وقع في الخطأ، فلا يكون معيارًا لنفسه، ومن ثم فإنه ليس أمامنا من سبيل لمعرفة الحق في هذه الحالات المشتبهة إلا باللجوء إلى الله تعالى أن يلهمنا الصواب. وإذا كان المخرج من هذا المأزق يتمثل في اللجوء إلى الله تعالى، فإن الأوفق والأصلح أن نلجأ إلى الله منذ البداية؛ لأنه هو -وحده- القادر على أن يمنحنا

(1) انظر: الفتوحات المكية ٢/٦٦٠، ٦٧١.

هذه المعرفة الإلهامية الصائبة الصادقة التي لا يَعْرِض لها ما يَعْرِض للنظر العقلي الفكري من خطأ أو فساد.

وهكذا يجد العقل نَفْسَهُ مدفوعًا إلى الاعتراف بوجود سبيل آخر من سبل المعرفة، يسلك مسلكًا آخر في تحصيلها، ويجد فيها من الثقة ما قد لا يتحقق في المعرفة العقلية ذاتها، وهذا يتحقق عن طريق قُوَّة فوق العقل، هي التي يمكنُ لها أن تستقبل هذه المعرفة الذوقية الإلهامية، ويرى الصوفية أن رفض العقل لوجود هذه القوة لا يخلو من تحكّم، بل إن فيه حَجْرًا على مواهب الله تعالى، وعلى العقل أن يتذكر أنه -هو نفسه- هبة من الله، والله يهب العلم كما وهب العقل [1]، بل إنه يهب الوجود نفسه، ولا حرج على فَضْله أن يَجْعل في الوجود ما يفوق طاقة العقل وقدرته.

ويقارن الصوفية بين علمهم وعلم غيرهم من المفكرين فيرون أن علمهم قد تحقق له من أسباب الكمال ما لم يتحقق في علم غيرهم فهو مَسْبوقٌ بالتقوى، فالتقوى سابقة عليه ومصاحبة له، وهو علم بعيد عن الهوى والزيغ، وصاحبُه على بينة وبصيرة، ومن ثم لا تدخل عليه الشكوك والشبهات، ويكفي أن مَصْدر هذا العلم وَوَاهِبَهُ ومعلِّمه هو الله تعالى، أما صاحب العقل فإنه يرجع إلى الحس أو العقل، وكلاهما يمكن وقوعه في الخطأ، ولهذا لا يصح أن يقارَنَ العلم الوارد عن طريقهما بالعلم الوارد من قِبل الله تعالى.

وهكذا بَذَل الصوفية جهدهم لتقرير هَاتَيْن الفكرتين: الأولى أنه توجد قوة وراء العقل يمكن لها قبول المعرفة وتلقيها، الثانية أن المعرفة الواردة عن طريق هذه القوة تفوُق المعرفة العقلية إذا قورنت بها .

---

(١) الفتوحات ١٦٨/٤، والقَسَم الإلهي لابن عربي ص٤.

وقد كانت المعرفة الإلهامية الذوقية موضع فخر الصوفية، والأمل الذي يرجون أن يتحقق لهم، بحيث جعلوه مقرونًا بالولاية، ومن أفضل عطاء الله للأولياء، وكانوا ينسبون كثيرًا من علومهم إلى هذا النوع من المعرفة، كما كانوا يفسّرون بها ما يقع في كلامهم من الاختلاف أحيانًا، فقد يُسألون عن المسألة فتأتي إجاباتهم مختلفة، على حسب الواردات التي ترد على قلوبهم، بل ربما تختلف إجابة الشخص الواحد منهم، على حسب تلك الواردات "كما سئل الجنيد عن التوحيد، فأجاب بكلام، لم يُفْهم عنه، فقيل له: أعد الجواب فإنا ما فهمنا، فقال جوابًا آخر، فقيل له: وهذا أغمض علينا من الأول، فأمله علينا حتى ننظر فيه ونعلمه. فقال: إن كنت أُجْريه فأنا أُمليه" [1].

من خصائص هذه المعرفة الصوفية:

تحدث الصوفية عن عدد من الخصائص التي توضّح طبيعة هذه المعرفة كما توضح -في الوقت نفسه- تميزها وتفوقها على ما سواها، ومن هذه الخصائص ما يأتي:

١- أنها معرفة ذاتية مباشرة، ومعنى ذلك أنها ليست مأخوذة، عن طريق الرواية أو الحكاية لأقوال العلماء أو السابقين، بل إنها معرفة خاصة بصاحبها، وقد أُلْقِيَتْ في قلبه إلْقَاء، بحيث لم يُحَصّلها عن طريق التعلم أو التلقين أو قراءة الكتب أو الوسائل المعتادة. وقد كان بعض الصوفية كأبن مدين التلمساني إذا ذكرت أمامه أقوال العلماء أو اجتهادات السابقين أو أفكار أصحاب الفكر، يقول: "ما نريد نأكل قديدًا ... إيتوني بِلَحْم طَرِيّ"[2] أي بعلم مأخوذ عن عين المِنّة والجود، فهو -عندئذ- علم جديد قريبُ عَهْدٍ بالله، ومن أجل هذه الخاصية وصفت المعرفة الصوفية بأنها معرفة ذوقية أي أن

(١) انظر مثل هذا القول في القشيرية ١/١٠٧، وحلية الأولياء ١٠/٢٦٣.

(٢) انظر: الفتوحات المكية ١/٢٨٠، ٢/٥٠٥.

صاحبها يجد ذَوقها في قلبه مثلما يجد ذوق الأشياء المطعومة في فَمِه. ومن الواضح أن هذا الذوق الخاص المباشر لا يمكن نقله إلى الآخـرين، ولـذلك يعجزون عن معرفة حقيقته إلا إذا كان لهم من التجارب الروحية والذوقية ما يمكِّنهم من معرفتها.

٢- يترتب على ما سبق أن هذه المعرفة يصعُب التعبير عنها، وقد أشار وليم جيمس إلى هذه الخاصية، وتحدث الصوفية عنها مِنْ قَبْله، فقالو: إنها لا تقال ولا تُحكَى، ولا يعرفها إلا من ذاقها، وليس في الإمكان أن يبلغها مـن ذاقها إلى من لم يذقها. ومن أسباب هذه الصعوبة: غرابةُ التجربة الصـوفية ذاتها، وعجزُ اللغة عن التعبير الدقيق عنها، فالتعبير عـن الحـال الـذوقي محال، لأنه خارج كما يقول بعضهم عن حَصْر الألفاظ، ومما يجعل التعبيـر عنها صعبًا ما سبق بيانه من أنها تجربة ذوقية مباشرة، ومثل هذه التجـارب الذاتية الذوقية يتعذَّر التعبير عنها أو نقلها إلى الآخرين، ومـن أمثلـة هـذه التجارب ما يرجع إلى بعض المدارك الحسية، وبعضها يرجع إلى مـدارك وجدانية أو عاطفية أو شعورية، ومن أمثلتها: العلم بحلاوة العسل، أو مرارة الصبر، أو لذَّة الوَجْد والشوق، أو مَرَارتها، فهذه وأمثالُها لا يمكن لأحَـد أن يعرفها إلا إذا ذاقها، وفي مثل هذا المعنى يقول الشاعر:

لا يعرف الشوقَ إلا من يكابـدُه ولا الصـبابةَ إلا مَـنْ يُعانيهـا

وقد كان شيوخُ الصوفية يلقِّنون مريديهم هذه الحجة، ليردوا بها على من ينكر علومهم أو يستغربها، "فإنْ تَعرَّضَ لك أيها الأخ المسترشد من يُنَفِّـرك من الطريق ويقول لك: طَالِبْهم بالدليل والبرهان، فأعرِضْ عنه وقُـلْ لـه، مجاوبًا ... ما الدليل على حلاوة العسل، فلابد أن يقول لـك: هـذا علـم لا يحصل إلا بالذوق، فلا يدخل تحت حَدٍّ ولا يقوم عليه دليل، فقل له: وهذا (علم الصوفية)، مِثْلُ ذلك"، ومعنى ذلك أن التجربة الصوفية -ومـا يترتـب

عليها من معرفة-- ليست محتاجة إلى دليل من خارجها، بل إن دليلها يَرْجِع إليها، ويستخلَص منها، فهي شاهدُ نَفْسِها، ووجودُها ذاتُه خير برهان على صدقها، ومعنى ذلك أن على المنكرين لهذا النوع من المعرفة أن يُسلِّموا به، ويُذْعنوا له، لعجزهم عن معرفة كُنْهه وطبيعته، فإذا لم يقنعوا بهذا التسليم فإن عليهم أن يُجَرِّبوا بأنفسم تحقيقه، وعند ذلك سيحدث لهم مثل ما حدث لهؤلاء الصوفية، وهم عندئذ سيكونون أهلَ تحقق ومشاهدة، لا أهل سماع أو مشافهة، ومن الواصلين للعين، كما يقول ابن سينا دون السامعين للأثر [1]، وقد ذكر بعض الصوفية من خارج التصوف الإسلامي ما يؤيد هذه الخاصية، حيث ذكروا أنه كلَّما كانت المعرفة أرقَّ وأدقَّ وأصفَى وأكثر بساطة كانت أكثر غموضًا في نظر العقل، أما إذا كانت أقلَّ صفاءً وبساطةً فإنها تكون أكثر قبولاً لديه، وهي -في هذا- تُشْبه شعاع الشمس، فإذا كان الشعاع صافيًا غير مختلط بذرات الهباء والغبار لم تتمكن العين من رؤيته، أما إذا كان مختلطًا بالشوائب فإنها تتمكن من إدراكه.

وقد كانت هذه الخاصةُ سببًا في لجوء الصوفية إلى الرموز والتشبيهات والأمثال عند حديثهم عن هذه المعرفة، حتى يجعلوها قريبة -بعض القرب- إلى العقول والأفهام.

٣- تتصف هذه المعرفة بالوثاقة واليقين والثبات، وصاحبُها لا يحتاج إلى برهان خارجي على صدقها؛ لأنها عنده نوع من الشهود والرؤية المباشرة، ومن ثم فإنها ليست محتملة للشك، بل إن هذه المعرفة يكون لها الهيمنة على صاحبها ما يجعله مضطرًا إلى الإذعان لها والإقرار بها، وتختلف هذه المعرفة بهذه الصفة أو الخاصية عن غيرها من المعارف الأخرى التي يمكن أن يَلْحق بها الشك أو الشبهة أو التشكيك، وربما اتفق

---

(١) الإشارات والتنبيهات ٤/٩٩، ١٠٠، وقد كان يتحدث عن مقامات العارفين ومعارفهم.

العارف الصوفي مع المفكر العقلي في القول ببعض الأفكار، ولكن يبقى مع ذلك فارق جوهري بينهما وهو الفرق بين علِمْتُ وعاينتُ، وليس الخَبَر كالعِيان، وليس المُخْبَر كالمعاين، ويتضح هذا الفرق جليًا إذا قارنًا بين من سَمِع عن وجود الكعبة وبين من رآها، فالثاني له عين اليقين، أما الأول فله علم اليقين، وعين اليقين أرْفَع وأعلى [1].

٤- يغلب على هذه المعرفة أن تكون – عند حصولها- خاطفة سريعة، وهي أشبه بما يقع عند إضاءة مصدر ضوئي في وسط ظلمة حالكة، حيث يكشف هذا الضوء المفاجئ عن تفاصيل المكان المظلم، دَفْعَةً واحدة، بحيث تبدو هذه التفاصيل للعيان مُباشرة وفي لحظاتٍ قليلة، ويقول الصوفية: إن هذا يحدث لهم حين تُشْرق في قلوبهم أنوار من المعرفة، تَسُوق إليهم علومًا لم يبذلوا جهدًا في معرفتها أو اكتسابها، ومن أجل ذلك وَصف بعض الصوفية عُلُومَهُم بأنها علوم النظرة أو اللحظة، وهذا شبيه بما يحدث للعلماء الذين ينشغلون بدراسة بعض الظواهر الصعبة أو الغامضة، وربما يستعصي عليهم تفسيرها أو معرفة العوامل المؤثرة فيها، وقد ينشغلون عنها أو يتركونها إلى ظواهر أخرى، وفجأة يسطع في نفوسهم تفسير ملائم لهذه الظاهرة، فتتجلى واضحة على ضوء هذا الضوء الباهر الذي أشرقَ على العقل فأزاح عنه الحيرة والغموض.

وهكذا تتميز هذه المعرفة عن سواها، وتظل عند أصحابها أمل المؤمّلين ومطمع السالكين، وهي ﴿ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [النور: ٣٥].

---

(١) انظر: قوت القلوب ٢٣٧/١، ٢٣٨، والقشيرية ٢٤٤/١، والإحياء ٢٠/٣، ٢١، ومدارج السالكين ٤٠٣/٢، والفتوحات ٥٩/٢، ٥٧٠.

ضوابط وقيود:

وقد كان الصوفية حريصين على أن يذكروا أن هناك عددًا من الضوابط والقيود التي لا بد من مراعاتها، ومنها ما يلي:

١- أن يقوم العارف بتمحيص خواطره وتأملها والتمييز بينها، وإنما كان ذلك ضروريًّا؛ لأن القلب مَيْدان تتوارد عليه خواطرُ مختلِفَةٌ، بعضها من خواطر الخير وبعضها من خواطر الشر والسوء؛ ولا بد - إذن - من مراقبتها ومعرفة حقيقتها، فما كان لِلَّهِ منها أمْضَاه، وما كان لغيره أعرض عنه، حتى لا يستقر في نفسه؛ لأنه إذا استقر فيها كان من الصعب مقاومته، وكلمًا كان أكثر يقينًا كان أقدر على تمييز الخواطر التي قد تشتبه على بعض السالكين، ويرتبط هذا اليقين بما ينبغي عليه أن يُلْزِم به نفسه من التقوى، وتمحيص النية واستحضار عظمة الله تعالى، واليقين بأنه سيحاسَبُ على خواطره ووساوسه إذا ركن إليها أو استرسل معها، وعليه أن يجتهد في أن يميز في هذه الخواطر بين ما هو مِنَ الله تعالى، وما هو من المَلَك، وما هو من النفس وما هو من الشيطان، ويعني عناية خاصة بما هو من النفس وما هو من الشيطان، فأما النفس فإنه يحب معرفتها "فإنك: لم تُرِدْ خَيْرًا - قطُّ- مهْما قَلَّ إلا وهي تنازعك إلى خلافه، ولا عَرضَ لك شَرٌّ - قَطُّ- إلا إقلَّه إلا كانت هي الداعيةَ إليه، ولا ضيَّعْتَ خيرًا قط إلا لهواها، ولا رَكبْتَ مكروهًا - قطّ- إلا لمحبتها، فحقّ عليك حذرها". وهي ترمي بصاحبها في مَهَاوِي الغفلة، فإن طاوعها صاحبُها على غفلتها استراحت إليه، وإن نازعها واتَّجه إلى اليقظة قاومته وصارعته لتشغله عن الخير وأمر الآخرة، وما أشد خطرها على صاحبها؛ لأن هواها يقهر العقل، ويحلّ العزائم، ويورد صاحبه موارد الهلاك، ويستعين المرء على مجاهداتها بالله عز وجل، وبما شرعه

في كتابه وسنة نبيه، "فَخَاصِمْها بالكتاب والسنة، وأَقِمْ عليها الحُجَّة، وفتش عن عيوبها وذَكِّرْهَا خُبثها وكَذِبها" [1].

وعليه أن يراقب ما يخطر على بَالِه من خواطر الشيطان؛ لأنه ذو كيد وحِيَل ودَسائس، حتى إنه ربما وسوس للصالح بالخير ليستدرجه إلى الشر، وربما زين له أصْلاً صحيحًا ليقَودَه إلى أصل فاسد، فإذا لم يكن الإنسان على بصيرة من أمره وقَع في الشر دون أن يدرى، ولعلَّهُ لا يُفْلِح بعد ذلك أبدًا [2]، ويمثِّل هذا التمحيص للخواطر ركنًا أساسيًا من أركان مجاهدة النفس التي لا يمكن أن يقوم التصوف إلا بها.

٢- ومما يعينه على تمحيص خواطره، وضبْط معارفه واستقامة ما يَرِدُ على قلبه من الإلهام أن يعرض ذلك كله على الشريعة، وهذا من الشروط والضوابط التي دعا الصوفية إلى ضرورة مراعاتها، فالتستري يقول: كل وَجْد لا يشهد له الكتاب والسنة باطل، والداراني يقول: ربما تنْكت (تخطر) الحقيقة على قلبي أربعين يومًا، فلا آذَنُ لها إلا بشاهدين من الكتاب والسنة[3]، ويقول أبو الحسن الشاذلي: إذا تعارض كشفك مع الكتاب والسنة فتمسَّكْ بالكتاب والسنة ودَعِ الكشف، وقُلْ لنفسك: إن الله تعالى ضَمِن لي العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها لي في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة، إلا بَعْد عرضها على الكتاب والسنة [4]، وإنما كان اللجوء إلى الشرع دون سواه؛ لأن القياس ينبغي أن يكون إلى شيء معصوم موثوق بصحته، لم يَجْرِ عليه تغيير ولا تبديل، ولا ينطبق ذلك إلا على شرع الله

(١) الرعاية لحقوق الله للحارث المحاسبي، دار المعارف ٢٦١- ٢٦٣.

(٢) الفتوحات ١/٢٨١- ٢٨٤.

(٣) اللمع ١٣٦.

(٤) طبقات الشعراني ٢/٤.

وكتابه الذي ﴿ لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ ﴾ [1]، ويتضح من هذا الشرط أن القائلين به يرفضون ما قاله بعض المنسبين إلى التصوف من أن ما يرد عليهم من الخواطر أو ما قد يسمونه الحقائق يمكن أن يخالف ما جاءت به الشريعة، لأن التصوف مشيَّد على الكتاب والسنة، كما قال الجنيد، وإذا ادُّعي أمثال هؤلاء أنهم من الواصلين فهم قد وصلوا فِعْلاً، ولكنْ إلى سَقَر، أو إلى جَهنَّم كما يقول الصوفية:

ما نال من جعل الشريعة جانبًا … شيئًا ولو بلغ السماء منارُه

٣- وعلى الرغم من أن الصوفية يقولون إن العقل ليس هو القوة العليا في الإنسان وأنه توجد فيه قوةٌ أعلى منه، يتم عن طريقها تلقي المعارف الإلهامية واستقبالها، فإنه قد جاءت لديهم أو لدى بعضهم، على الأقل إشارات عن ضرورة ألا تكون المعرفة الصوفية مضادة للعقل، أو تدخُل في نطاق ما يقول العقل باستحالته، وقد كان الغَزَالي من أصرَح القائلين بذلك حيث ذهب إلى أنه "لا يجوز أن يظهر في طَوْر الولاية ما يقضي العقل باستحالته" [2].

ومن أجل ذلك رفض ما ادَّعاهُ بعض الصوفية من حلول ذات الرب – جل جَلاَلُه – في بعض عباده أو اتحاد الرب-تعالى وتقدس- ببعض عباده، وهذا أمر لا يقبله العقل؛ لأن الحقائق مختلفة، فلا تكون هذه الحقائق المختلفة شيئًا واحدًا. وقد فرَّق الغزالي بين ما يقول العقل باستحالته أو ما هو ضد العقل، وبين ما يمكن أن يكون فوق مستوى العقل، فرفض الأول ولم يرفض الثاني، وضَرَب مثالاً لكل منهما، فقال: نعم، يجوز أن يظهر فيها -أي: الولاية- ما يقْصُر العقل عنه، مثاله: أنه يجوز أن يكاشَف الولي

(١) الفتوحات ٤/٢٦٢.

(٢) المقصد الأسنى ١٠٢.

بأن فلانًا سيموت غدًا و(هذا) لا يدرك ببضاعة العقل، بل يقصر العقل عنه، ولا يجوز أن يكاشف بأن الله – غدًا – سيخلق مثل نفسه، فإن ذلك يحيله العقل ... ومن صدّق بمثل هذا المحال فقد انخلع عن غريزة العقل، ولم يتميز عنده ما يُعلَمُ، عما لا يُعلَم" (1)، ثم يقول الغزالي: إن من لم يفرق بين ما هو مستحيل في نظر العقل وبين ما هو فوق مستوى العقل يُوصف بأنه ناقص العقل وأنه أخَسُّ من أن يُخاطَبَ، فليُترك وجَهلُه (2).

ولعلّ الغزالي قد قال بهذه التفرقة حتى لا يغلق الباب أمام الكرامات التي يجوز أن يظهرها الله تعالى على أيدي الأولياء. والقولُ بجوازها، بل بوقوعها هو رأي السلف أهل السنة، ورأي كثير من الفرق الكلامية كالأشاعرة والماتريدية ونحوهم.

وقد دعا بعض الصوفية خصوم التصوف إلى ألا يرفضوا ما يأتي من المعارف في كشوف الأولياء، دون فحص أو تأمل، بل إن عليهم أن يتأملوها ويدرسوها بعناية، فإن وجدوا فيها من الخواطر ما لا يحكم العقل باستحالته فلا داعي لرفضه، بل إنهم مُخَيَّرون في قبولها أو رفضها فإن كانت حالةُ القائل تقتضي العدالة فإن قبولها لا يُؤدي إلى ضرر، فإذا لم يكن عدلاً فإن علينا أن ننظر إلى هذا الذي قاله في ذاته، فإن كان الذي أخبر به حقًّا بوجه ما، فإن لنا أن نقبله، وإلا تركناه (3).

٤- وكان من الشروط التي تحدث الصوفية عنها أن على من رُزِقَ من هذه المعرفة نصيبًا ألا يتكلف إظهار هذا الذي رُزِقَهُ، ومن ثم فإن الذين يتعمَّدون إظهار هذا العلم يكونون أهلاً للملام والعتاب؛ لأن الإظهار هنا

---

(1) المقصد الأسنى ١٠٢، ١٠٣.

(2) المقصد الأسنى ١٠٢، ١٠٣.

(3) فتوحات ٣١/١.

طريق إلى الشهرة، وجلب الأموال، وطلب الرئاسة، واتخاذ المنزلة عند الخلق، ثم إنه طريق إلى الاستعلاء والتميز عن المريدين والسالكين. وهذا باب من أكبر أبواب الدنيا، ومن أكثرها ضررًا على مريدي الآخرة، وهو مزلق من مزالق الغرور [1].

وعلى صاحب هذا الكشف – بدلاً من ذلك – أن يديم التضرع إلى الله تعالى أن يحفظ عليه التوفيق والهداية؛ لأن القلب خزانة من خزائن الله تعالى، وهو خاضع لمشيئته، فقد يحجر الله عليه ما سبق أن أبداه الله إليه، وقد يسوق إليه خواطر الشر بدلاً من خواطر الخير، فالقلوب بيده، يقلبها كيف يشاء، وهو يحول بين المرء وقلبه إذا أراد [2].

وهكذا يكون موصول القلب بالله، يتلقى من فضله، ويخضع لأمره، ويلتزم بشرعه، فيكون له من عطاء الله أوفى نصيب.

ويمكن لنا بعد هذه الجولة مع المعرفة الصوفية أن نشير في إيجاز شديد إلى ملاحظتين:

أ- أن الصوفية لا يرفضون المعرفة العقلية، ولكنهم يرون أن المعرفة الذوقية الإلهامية من مستوى أرفع منها، وهي تتميز عنها بأنها أكثر يقينًا، ووثاقة، ولربما بدرت على ألسنة بعضهم أقوال تقلل من قدر العقل ولكن التوفيق بين أقوالهم، وربط نصوصهم بعضها ببعض يصحح نظرتهم إليه، بوصفه مناط التكليف وأساس المسئولية، وله دور مهم في المعرفة لا يمكن الاستغناء عنه؛ لأنه وسيلة إدراك الكون المحيط بنا، ووسيلة فهم الشرع، وإثباته، بل إنه الطريق إلى مجادلة المنكرين للشرائع وإقامة الحجة عليهم [3].

---

(1) القوت ١/٣٣٥.

(2) القوت ١/٢٥١- ٢٥٥.

(3) الفتوحات ١/١٥٨، ٢٨٨، ٢/٦٦٥، ٦٦٦.

ولكن العقل محجوب – مع ذلك- عن بعض المجالات التي لا يستطيع الوصول إليها، ومن ثم فإن عليه أن يسلم بوجود قوة أخرى، يمكن لها أن تسعى إلى إدراك ما لم يستطع العقل إدراكه.

ب- وُصِفَ الصوفية على لسان بعض خصومهم بأنهم يستهينون بالعلوم الشرعية، اكتفاء بما يدعونه من نيل العلوم الإلهامية، وقد كان ابن الجوزي ممن وجه إليهم هذا النقد، ويمكن القول بأن هناك أقوالاً لبعض الصوفية توحي بهذا، بل ربما تذكره صراحة، ومنها قول أبي يزيد البسطامي لبعض علماء الحديث والفقه: «أخذتم علمكم ميتًا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت»، وقول الشبلي:

إذا طالبوني بعلم الورق   بَرَزْتُ عليهم بعلم الخِرَق [1]

كما نُسب إلى بعضهم أنه وصف الاشتغال بالعلم بأنه بطالة، وطريق إلى الغرور والادعاء، وربما قام بعضهم بدفن كتبه أو إلقائها في البحر بدعوى أنها كانت طريقه إلى الوصول إلى الله تعالى، فلما وصل إلى الله استغنى عنها بما يهبه الله تعالى له من العلم [2]، ومن الحق إن يقال أن ذلك ربما كان معبرًا عن آراء بعض الصوفية لكن البحث في سير كثير من علماء الصوفية يجد أن كثيرا منهم كانوا رؤساء في علوم القرآن والفقه والحديث والتفسير، وقد روى عن سهل التستري قوله لأحد المريدين: اكتب فإن استطعت أن تلقى الله تعالى، وبيدك المحبرة والكتاب فافعل، وقوله: ما من طريق إلى الله أفضل من العلم [3]، وقد نفى الغزالي ما قد يتبادر إلى الأذهان من أن الصوفية يُحقِرون العلم، موضحًا أن الصوفية يعتقدون حرمتها

---

(١) علم الخِرق: أي علم التصوف.

(٢) انظر: تلبيس إبليس ٣١٠- ٣١٩.

(٣) تلبيس إبليس ٣١٢، ٣١٤، ٣١٨، ٣٥٢.

وتعظيمها مثل باقي المسلمين [1]، وذلك لأن العلم بالشرع هو أصل الدين، كما أنه عاصم من الانحراف، ولذلك كان تحصيله قبل السلوك واجبًا؛ لأن الذي يسلك الطريق قبل إحكام علم الشريعة يقع في الوساوس والأغاليط.

وها هو ذا ابن قيم الجوزية يذكر في وضوح قاطع أنه «قد عظمت وصية القوم بالعلم، وحذّروا من السلوك بلا علم، وأمروا بهجر من هجر العلم والإعراض عنه، وعدم القبول منه، لمعرفتهم بمآل أمره، وسوء عاقبته في سيره» [2].

ولعل أبلغ من هذه النصوص في الدلالة على موقف الصوفية ذلك الواقع العملي الذي يدل على أن كثيرًا من الصوفية قد بلغوا منازل عالية في كثير من العلوم من حيث المعرفة بها، بل من حيث الكتابة والتأليف فيها، والأمثلة على هذا كثيرة كثرة واضحة، ويمكن الرجوع إليها في ثنايا الكتب التي تترجم للصوفية، وقد كانت عنايتهم بالعلم واجبة؛ لأن طلب العلم فريضة؛ ولأن الله تعالى لا يقبل عملاً إلا على طريقه، وطريقه العلم [3]، وبهذا يتآزر علم الشريعة، وعلم العطاء الذي لا يقبل إلا إذا قام على أساس من العلم الشرعي، وهما معًا كما يقول المكي متكاملان، لا يستغني أحدهما عن الآخر، وهما بمثابة الإسلام والإيمان أو بمثابة الجسم والقلب لا ينفك أحدهما عن صاحبه.

وبهذا يسلك العارفون إلى الله على بينة وبصيرة وأساس وثيق وعلم دقيق فيكون لهم من الله جزيل الثواب، وكريم العطاء، ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ ﴾ [العنكبوت: 9]، «فمن صح له

(1) ميزان العمل ١٢٦.

(2) مدارج السالكين ١/١٥٨، وانظر ٢/٣٧٢، ٣٧٣.

(3) القوت ١/٤٦٧.

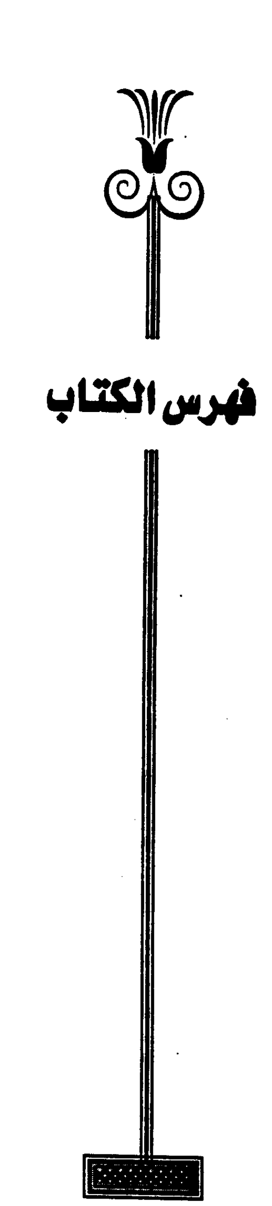
تولاه ومن تولاه علمه وحباه، وكفاه من نفسه وعافاه، وأحبه فكان هو حسبه وكفاه، وجعله تحت كنفه وآواه، فيكون ظاهر حاله العصمة من الهوى وأعلاه مشاهدة علم اليقين من المولى» [1].

﴿ رَبَّنَا لا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ [آل عمران: ٨].

والحمد لله أولاً وآخراً.



(١) القوت ١/٢٦٤.



فهرس الكتاب

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٥ - ١١
المبحث الأول: الصوفية والتصوف	١٢ -٢٦
أولاً: الصوفية	٢٦ -٤٩
ثانيًا: تعريفات التصوف	٢٦ -٤٩
• تعريفات تتعلق بالجانب العملي	٣٢ -٣٦
• تعريفات تتعلق بالجانب الأخلاقي	٣٦ -٤٠
• تعريفات تتعلق بالمعرفة	٤٠ -٤٥
• تعريفات التصوف من خارج التصوف الإسلامي	٤٥ -٤٩
المبحث الثاني: التصوف عند المسلمين: نشأته ومصادره	٥٠ -٩٧
أولاً: عوامل نشأة الزهد	٥٢ -٧٣
• التحول من الزهد إلى التصوف	٧٤ -٨١
• العامل الثقافي	٨١ -٩٠
• العامل النفسي	٩٠ -٩٧
المبحث الثالث: مصادر التصوف	٩٨ -١٣٤
أولاً: مصادره عند المستشرقين	٩٩ -١٠٧
ثانيًا: المسلمون والتصوف	١٠٨ -١٣٤
المبحث الرابع: الصوفية والطريق إلى الله	١٣٥ -٢٠١
أولاً: بدء الحياة الصوفية	١٣٦ -١٤٨

ثانيًا: أفعال العباد عند الصوفية .... ١٤٩ -١٨٤
ثالثًا: الصوفية والأخلاق ١٨٤–٢٠١
المبحث الخامس: من قضايا المذهب عند الصوفية .... ٢٠٢ -٢٤٢
أولاً: الصوفية والولاية .... ٢٠٣ -٢١٩
ثانيًا: الصوفية والمعرفة .... ٢٢٠ -٢٤٢
فهرس الكتاب .... ٢٤٣ -٢٤٤



